LES

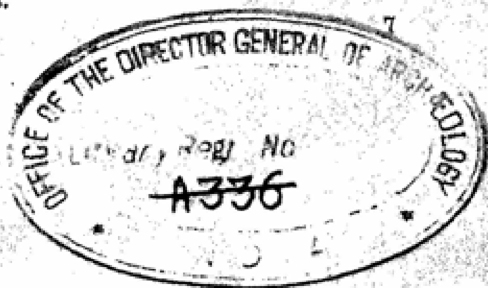
MANUSCRITS COPTES-SAHIDIQUES
DU « MONASTÈRE BLANC »

RECHERCHES SUR LES FRAGMENTS COMPLÉMENTAIRES DE LA COLLECTION BORGIA.

I. Les fragments de l'Ancien Testament.

A quelques kilomètres de la ville de Sohâg, sur la lisière du désert lybique et non loin des ruines d'Atripé, s'élèvent deux couvents célèbres dans l'histoire du monachisme égyptien : le « monastère blanc », appelé aussi Deïr Anba Schenouda, du nom fameux de son fondateur, et le « monastère rouge », placé sous le vocable d'Abou Bchaï (1). Leurs dénominations respectives sont emprun-

(1) La ville de Sohag est située sur la rive O. du Nil, en face d'Akhmîm, à deux cents kilomètres environ, en amont de Louxor. Nous y avons visité un florissant collège copte fondé par la famille Basta et fréquenté actuellement par plus de cinq cents élèves. M. Sawirès Basta bey, fils du généreux fondateur, nous fit très gracieusement les honneurs des deux monastères qu'il administre en qualité de délégué du Patriarcat copte orthodoxe du Caire. Les couvents, nouvellement déblayés et restaurés, sont occupés par cinq ou six moines qui y habitent avec leurs familles et desservent les paroisses voisines.



tées aux matériaux dans lesquels furent construits ces deux monuments dont l'origine parait remonter au Ve siècle de l'ère chrétienne. Le premier montre au loin la masse imposante de son enceinte formée de blocs de calcaire blanc ; le second, en briques rouges, abrite derrière un bosquet de palmiers les trois nefs de sa très ancienne basilique.

Le monastère blanc acquit une célébrité nouvelle lorsque, en 1883, M. Maspero y fit la découverte d'un fonds considérable de manuscrits coptes-sahidiques. Voici en quels termes le savant égyptologue français nous fait part de sa trouvaille :

« Un hasard heureux a permis à la Bibliothèque Nationale d'acquérir environ quatre mille feuillets de parchemin contenant des fragments d'ouvrages rédigés en dialecte copte-thèbain. — Ce sont les rebuts de l'ancienne bibliothèque du fameux Deïr Anba Schenouda. Les livres incomplets, les feuillets détachés de bibles hors d'usage, des évangéliaires ou des recueils d'homélies en usage dans le couvent étaient entassés péle-méle sur le sol d'une cellule située derrière le chœur, dans une tour de refuge ne communiquant avec le corps de l'église que par un passage secret des plus étroits (1). Ce dépôt, exploîté au siècle dernier par les moines de la Mission d'Akmim, qui

(1) On y arrive par une pièce située à gauche du sanctuaire et faisant pendant à la chapelle du baptistère. De cette pièce, qui était une cachette destinée au tresor, un petit escalier mène au toit du temple. Sur le premier palier de cet escalier s'ouvre une porte donnant actuellement accès à la cellule où M. Maspero fit sa découverte. Située à plus d'un mètre en contre-bas du palier, dans le quartier secret réservé au trésor, cette cellule a toutes les apparences d'une cachette. Voir au sujet du monastère blanc, Leitpold, *Text. u. Unters.* N F., X, 1 heft, § 17-33 ; Crum, *Journ. of theol. Stud.* 5, p. 552-569 (Inscriptions from Schenoudi's Monastery) (Ad. H.)

en tirèrent la plupart des manuscrits publiés par Zoega et par Woïde, était oublié depuis une centaine d'années, lorsqu'un hasard heureux nous le fit découvrir en 1883. La plupart des feuillets épars et des livres que renfermait la cellule sont à la Bibliothèque Nationale; un petit nombre se sont égarés à Berlin, à Leyde, à Londres, ou sont encore entre les mains des marchands d'antiquités. Le fonds est épuisé ; mais je suis certain que le couvent renferme d'autres cellules analogues dont on découvrira l'emplacement quand on voudra s'en donner la peine. » (1)

Depuis l'époque où M. Maspero écrivait ces lignes, d'autres fragments ont été effectivement découverts ; le Musée Egyptien et la bibliothèque de la Mission française du Caire en possèdent quelques uns; un nombre assez considérable de feuillets fragmentaires, retrouvés il y a deux ans, a été revendiqué par le patriarcat copte orthodoxe du Caire, dont dépend le monastère et qui nous les a gracieusement communiqués. De l'avis de M. Maspero, que nous eûmes l'honneur de rencontrer cet hiver à Louxor, c'est le dernier trésor que nous aura livré le monastère blanc, entièrement déblayé à l'heure actuelle.

La découverte du vaillant directeur du Service des antiquités égyptiennes n'eut pas seulement pour résultat de doter la Bibliothèque Nationale d'une riche collection de manuscrits; elle permit également d'établir avec précision l'origine d'un grand nombre d'autres fragments coptes dispersés dans les divers centres scientifiques de l'Europe.

Ce fut le cas notamment pour les manuscrits de la Bibliothèque Borgia, lesquels forment un des fonds coptes

(1) *Mémoires de la Mission archéologique du Caire.* T. VI, 1892, p. 1 suiv.

sahidiques les plus considérables que nous possédions en ce moment.

Nous apprenons, en effet, par Zoega lui-même, qu'à l'époque où le cardinal Borgia le chargea de l'inventaire de sa collection, on ne possédait encore que de vagues indications sur l'origine des manuscrits sahidiques nouvellement apportés de l'Égypte.

« Nous ignorons, écrit-il, dans quels endroits de l'Egypte ou dans quelles bibliotheques furent conservés autrefois les manuscrits dont les fragments se trouvent actuellement au Musée Borgia. Ces fragments ont été achetés aux Arabes par les Missionnaires de l'Egypte supérieure et envoyés à l'éminentissime fondateur du Musée. Il semble que les Arabes les ont dérobés aux monastères, ou plutôt les ont découverts dans les ruines des monastères démolis depuis longtemps. C'est pour eux une vile marchandise, qu'ils colportent par brassées » (1).

La comparaison des feuillets decouverts par M. Maspero avec ceux de la collection Borgia a permis d'établir avec certitude que la partie sahidique de cette dernière provient, dans son ensemble, du monastère blanc. Déjà, M. Maspero, dans les fragments qu'il a publiés, a remarqué que plusieurs d'entr'eux faisaient immédiatement suite à certains feuillets catalogués par Zoega et avaient appartenu aux mêmes manuscrits (2). Des observations analogues ont été faites par M. W. E. Crum, dans ses remarquables catalogues des manuscrits coptes du British Museum et de la John Rylands Library de Manchester (3).

(1) Zoega. *Catalogus codicum copticorum*. Romæ 1810, p. 169.

(2) *Op. cit.*, p. 86, 105, etc.

(3) *Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum*. London 1905. *Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library*. Manchester 1909.

Il y constate, en effet, que plusieurs des feuillets conservés dans ces deux bibliothèques proviennent des mêmes volumes que certains fragments appartenant à d'autres collections, spécialement à la collection Borgia. Il signale même des manuscrits dont les feuillets épars se retrouvent jusque dans six bibliothèques différentes de l'Europe ; tel le codex sahidique des Actes de S. André, dont les fragments correspondent au n° 132 du fonds Borgia, aux f°s 85-87 du vol. 129[17] de la Bibliothèque Nationale de Paris, au n° 287 de Londres (British. catal. Crum); au n° 1607 f°s 1-2 de Berlin (Kgl. Bibl.); au n° 51 de Leyde (catal. Pleyte et Boeser) (1) ; et au n° 87 de Manchester (Ryland, cat. Crum).

Un certain nombre d'autres identifications, que nous aurons l'occasion de mentionner dans la suite, ont été faites, ces dernières années, dans les éditions critiques de divers manuscrits coptes.

Ce phénomène de la dispersion des fascicules d'un même codex avait déjà été remarqué par Zoega : « Lorsque ces fascicules, observe-t-il, m'ont été apportés de l'Egypte pour être classés, la plupart des fragments d'un même manuscrit se trouvaient mêlés les uns aux autres et confondus avec des feuillets appartenant à des volumes différents ; parfois, il est arrivé que, dans un fascicule nouvellement apporté, je découvris des feuillets qui complétaient des fragments expédiés plusieurs années auparavant et provenaient d'un même volume (2).

Ce n'est pas seulement après des années, c'est parfois après un siècle, que les feuillets complémentaires de la

(1) *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde.* Leyde 1898.

(2) Zoega, *loc. cit.*

collection Borgia sont arrivés, par les voies les plus diverses, dans les bibliothèques de l'Europe et du Caire.

En entreprenant de les rechercher et de les identifier, nous avons entendu, tout d'abord, répondre à l'invitation du P. Ehrle, le zélé et savant directeur de la Bibliothèque Vaticane, qui voulut bien nous offrir la mission de reviser le catalogue de Zoega, pour le fonds copte de Rome (1).

Comme la première partie de notre travail devait porter sur les textes bibliques, classés en tête du catalogue, nous nous sentions, en outre, stimulé par le désir de préparer la voie à une édition critique des versions coptes de l'Ancien Testament. Pour cette partie, en effet (2), malgré diverses publications de valeur, nous avons encore à déplorer, dans une bonne mesure, la situation décrite en 1896, par M. Hyvernat, professeur à l'Université de Washington : « Nous ne possédons aucun exemplaire complet de la version sahidique. La plupart des collections ont été publiées séparément, telles quelles, dans le même désordre qui avait présidé à leur formation. Il reste à classer tous ces fragments au point de vue paléographique d'abord, puis au point de vue de la linguistique et de la critique textuelle » (3).

---

(1) On sait que, à la mort du Cardinal Borgia, sa collection de Mss. coptes fut partagée entre la « Propagande » de Rome et la « Bibliothèque Royale » de Naples. La part qui échut à la « Propagande » fut transférée plus tard au Vatican.

(2) Pour le Nouveau Testament, la lacune vient d'être en grande partie comblée par la remarquable publication de M. Horner, *The Coptic Version of the New Testament Sahidic.* T. I-III. S. Matthew. S. Mark. S. Luc. S. John. Oxford, 1911. — Fait suite à la publication du même auteur sur le Nouveau Testament Bohaïrique.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible.* Revue Biblique 1898, p. 547.

Pour réaliser ce desideratum, il importe de reconstituer autant que possible les anciens volumes dont les feuillets, entremêlés d'abord par l'incurie des indigènes qui les découvrirent, furent dispersés ensuite dans nos diverses bibliothèques.

Ce travail préliminaire une fois accompli, on arrivera plus aisément à établir la dépendance littéraire des différentes versions coptes et leurs rapports avec les textes originaux et les traductions les plus anciennes de la Bible.

Nous venons d'indiquer la raison spéciale qui nous a déterminé à prendre la collection Borgia comme point de départ de nos identifications. Cette collection représente, d'ailleurs, avec celle de la Bibliothèque Nationale de Paris, la partie la plus importante des manuscrits retrouvés dans le monastère blanc. Voici les autres bibliothèques, qui, à notre connaissance, possèdent actuellement des fragments originaires du même couvent d'Anba Schenouda : le Musée Britannique de Londres (le fonds inventorié par M. Crum dans son catalogue de 1905 et le fonds Curzon) ; la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford ; le Musée de Leyde ; la Bibliothèque John Ryland, de Manchester (collection Tattam) ; la Bibliothèque Royale de Berlin; la Bibliothèque Impériale et spécialement la Bibliothèque de M. Golenischeff, de S. Pétersbourg ; la Bibliothèque de l'Archiduc Renier (actuellement à la Bibliothèque Impériale) de Vienne ; la Bibliothèque S. Marc de Venise ; le Musée du Louvre ; le Musée Egyptien, l'Institut français d'Archéologie orientale et le Patriarcat copte orthodoxe (1) du Caire.

Dans cette première partie de notre travail, nous donnons le résultat de nos recherches sur les feuillets com-

(1) L'inventaire de ce fonds, récemment acquis, n'est pas encore publié.

plémentaires des manuscrits I-XXXII du catalogue de Zoega. Le texte de ces manuscrits, tous fragments de l'Ancien Testament, a été publié par le cardinal Ciasca (1). Les belles reproductions phototypiques et les notes critiques qui complètent l'édition nous ont été d'un grand secours pour la comparaison de ces fragments avec ceux des bibliothèques étrangères.

Outre les particularités paléographiques, telles que le tracé des caractères, la ponctuation, l'emploi des signes, la présence des figurines ou des ornements polychromes, les dimensions des feuillets, les dimensions et le nombre de lignes des colonnes d'écriture, nous avions comme élément de comparaison, tout spécialement pour les passages bibliques, le contenu des feuillets mis en regard de leur pagination. Les indications fournies de ce chef peuvent se présenter de trois manières : tantôt, dans des feuillets de même apparence, les textes et la pagination se suivent sans lacune et ne laissent plus de doute sur l'identité du codex ; tantôt, et le plus souvent, les feuillets sont séparés par des lacunes, mais de telle manière que l'écart entre les chiffres de la pagination correspond approximativement à l'étendue du texte omis, ce qui est de nature à confirmer le rapprochement suggéré, d'autre part, par les ressemblances paléographiques ; il arrive, enfin, que, dans des fragments de même apparence et que l'on serait tenté d'identifier, on découvre soit des répétitions des mêmes textes ou des mêmes pages, soit des écarts de pagination sans proportion avec la lacune des versets ou des chapitres.

---

(1) *Sacrorum bibliorum fragmenta Copto-Sahidica Musæi Borgiani*. 2 vol. Rome 1885 et 1889.

Toutefois, en ce qui concerne les données fourmies par la pagination, il convient de remarquer que, dans certains volumes, la numération recommence à chaque livre et qu'il n'est pas rare d'y constater des omissions de chiffres ou des répétitions dues à la négligence du scribe.

En nous servant de ces critères nous croyons avoir établi avec certitude ou, tout au moins avec une grande probabilité, l'existence de feuillets complémentaires, dans un ou plusieurs centres, pour la plupart des fragments de l'Ancien Testament de la collection Borgia. Ces fragments dont l'inventaire a été fait avec soin par Zoega et par Ciasca (1) sont conservés actuellement au Vatican, à l'exception des n°s XI, XIX, XXV et CCLXVIII-CCLXX, conservés à la Bibliothèque Nationale de Naples ; le fragment CCLXX est un feuillet complémentaire du cod. XXII du Vatican. Sauf le n° XIX, qui est sur papier oriental, tous ces fragments sont sur parchemin de grand format.

Pour le moment, nous faisons abstraction de l'âge des manuscrits, dont nous aurons à nous occuper dans le nouveau catalogue de la collection vaticane. Seul, le n° XI porte une date : A. D. 1003 (d'après Hyvernat, corrigeant la lecture 803 de Zoega et de Ciasca). En attendant la découverte de nouveaux manuscrits datés, nous renvoyons pour cette question à : Zoega p. 169 suiv. ; — Ciasca, t. I, p. xxix suiv. ; — Hyvernat, *Etudes* etc. *Revue Biblique*, 1896, p. 551 (« C'est entre le neuvième et le douzième siècle qu'il faut placer la majorité des fragments sur parchemin de la version sahidique ») ; — Crum, *Catal. copt. Mss. Brit. Mus* , 1905, p. xviii. Id. *Catal. Copt. Mss. J. Ryland.* Manchester, 1909. Introduction et tableau des

---

(1) *Opp. citt.*

dates approximatives (« la plupart du VIII[e] s., quelques uns du IV[e] ou du V[e] s. ») ; Schleifer, *Sahidische Bibelfragmente aus dem British Museum*. Sitzungsber. der K. Akad. Wien. Philos. hist. Kl. B. 162, 164 ; — Balestri-Ciasca. *Fragmenta Copto-sahidica Musaei Borgiani*, t. III, *passim* ; — H. Thompson: *The Coptic (sahidic) version of certain Books of the Old Testament*. (Oxford, 1908) ; — Horner, *op. cit.* T. III, p. 378 suiv. — Le catalogue manuscrit du fonds sahidique de la Bibliothèque Nationale de Paris détermine le siècle de chaque fragment, mais sans aucun point d'interrogation.

Nous procéderons d'abord à l'étude comparée des fragments, en conservant l'ordre du Catalogue de Zoega ; puis, nous donnerons le tableau synoptique des fragments coordonnés.

Borgia I. Neuf feuillets paginés ⲗⲅ-ⲙ ; ⲙⲅ-ⲙⲉ ; ⲣⲁ-ⲣⲃ ; ⲣⲉ ⲣⲏ ; dimensions : parchemin, 31 1/2 × 24 cm. ; texte 26-26 1/2 × 18 cm. (1) ; lignes 35 ; deux colonnes.

Contiennent : *Gen.* XI, 9-XIV, 2 (2) ; XIV, 17-XVI, 5 ; XXIX, 25-XXX, 11[a] ; XXX, 28[b]-XXXI, 13.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 9-17 ; 23-27 (3).

---

(1) Les principaux éléments de notre description sont empruntés à Zoega et à Ciasca dont nous aurons rarement à rectifier les données. Aux dimensions des feuillets données par Ciasca, nous ajoutons celles de la surface écrite comme offrant une base de comparaison plus sûre pour l'identification des fragments. Nombre de parchemins, en effet, ont été détériorés ou coupés, même depuis leur découverte et leur dispersion dans les Musées. Tel est le cas, p ex., pour le f° 14 de Borgia VI, dont les chiffres arabes modernes ont été coupés par le milieu, au bas de la page. Ce fait explique que certains fragments dont l'identité est certaine ont néanmoins, dans leur état actuel, des dimensions sensiblement différentes. Voir les notes sur Borgia VI et Borgia IX

(2) D'après Ciasca t. I, p. xvii. D'après Zoega, p. 172 : *Gen.* XI, 9-XII, 1 ; XII, 3-XIV, 2. Il ne reste, en effet, que quelques lettres de *Gen.* XII, 2.

(3) Un certain nombre des fragments de Borgia I-XXXII ont été

Ecriture nette et régulière (Ciasca, Tab. I) ; l'emploi du point remplaçant ⲉ est rare, celui du double point sur ï est presque constant. Les marges inférieures des 2^d^, 3e, 5e et 6e feuillets ont été restaurées.

Ce fragment appartient au même Ms. que Paris 129[1] f° 2, paginé ⲓⲉ-ⲓⲋ et contenant *Gen*. V, 8-29, et f° 15 (1), *Gen*. XXXI, 31-44 : même format, même nombre de lignes, ressemblance frappante de l'écriture, notamment pour les lettres ⲃ et ϣ et pour les chiffres de la pagination.

Borgia II. Trois feuillets paginés ⲣⲗⲉ-ⲣⲙ ; dimensions : parchemin, 28 × 22 ^cm.^ ; texte, 22 1/2-24 × 18^cm.^ ; lignes 28-30 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Gen*. XXXII, 13^b^-XXXIV, 10^a^.

Publiés par Ciasca, t. I, p, 31-36.

Ecriture peu soignée et assez irrégulière, tant pour le

---

publiés par Bsciai, *Liber Proverbiorum coptice*, Revue Egyptologique, t. II, 1882. p. 356-368 et par M. Amélineau *Fragments inédits de l'Ancien Testament*, Recueil de Travaux relatifs à l'Assyriologie et à l'Egyptologie, t, VII, 1886, p. 197-217 ; t. VIII, p. 10-63 ; t. IX, 1888, p. 101-136 ; t. X, p. 67-96, 169-181. Dans la suite, nous nous contenterons de renvoyer à la publication de Ciasca, la plus complète et la mieux soignée. La publication de M. Amélineau reproduit d'ailleurs des fragments de divers fonds, sans détermination précise des sources respectives.

(1) Le catalogue manuscrit de Paris attribue à 129[1] f° 15 la pagination ⲛⲁ ⲛⲃ, lecture que nous n'avons pu retrouver dans la photographie du fragment. M. Hyvernat, qui a eu l'obligeance de vérifier la pagination sur le manuscrit même, nous écrit à ce sujet : « Pour ce qui est du 29[1] f° 15. la pagination du *recto* est complètement effacée ; au *verso*, elle est aussi en grande partie effacée, et ce qui en reste est bien incertain, tout au plus un ⲃ et bien mal formé ». La lecture ⲛⲁ ⲛⲃ n'aurait pas permis d'identifier ce feuillet avec Borgia I dont la p. ⲣⲛ se termine à *Gen*. XXXI, 13. D'après ces données, Paris 129[1] f° 15 (*Gen*. XXXI, 31-44) devrait avoir la pagination ⲣⲓⲁ-ⲣⲓⲃ, lecture confirmée par le chiffre ⲋ qu'on lit sans peine au *verso* du f°, à droite, et qui marque la fin du 7e quaternion (16 × 7 = 112, ⲣⲓⲃ).

(2) Ciasca : lin. 30.

tracé des lettres que pour l'écartement des lignes (Ciasca, Tab. II) ; dans les marges, grandes majuscules et ornements polychromes « qui infimi aevi barbariem sapiunt » (1). Emploi régulier de l'accent remplaçant ⲉ ; parfois le tréma sur ⲓ.

Déjà M. von Lemm avait remarqué que le f° 1 de Berlin, Or. in fol. 1605, publié par lui (2), ressemblait pour l'écriture au Cod. II de Borgia (Ciasca Tab. II). La comparaison des deux écritures ne laisse aucun doute à cet égard ; de plus, il y a concordance pour le format et le nombre des lignes. D'autre part, j'ai retrouvé les mêmes ressemblances dans les f°s 1, 16, 18 à 20 du vol. 129^1 de Paris. Or le f° 1 de Paris, paginé ⲑ-ⲓ, contient *Gen.* II, 9-23, suivant de très près le fragment de Berlin, paginé ⲉ-ⲋ avec *Gen.* I, 19-28 (manque seulement le f° ⲍ-ⲏ avec *Gen.* I, 28-II, 8). Le f° 16, sans pagination, contient *Gen.* XXXV, 4-19 ; le f° 18, pag. ⲣⲏⲙⲉ, ⲣⲏⲙⲋ (*sic*, ?) contient *Gen.* XLVI, 19-XLVII, 2 ; le fragm. 19, *Gen.* XLVII, 24-31, et le fragm. 20, *Gen.* L, 2-17.

M. von Lemm (*loc. cit.*, *litt.* K) observe à propos du f° 2 de Berlin Or. in-fol. 1605, qu'il offre aussi des ressemblances avec le fac-simile de Borgia II (Ciasca Tab. II), mais que l'écriture est plus serrée. De fait, le nombre des lignes de Berlin f° 2 dépasse sensiblement celui du f° 1 ainsi que des feuillets de Borgia II ; on y constate aussi certaines différences paléographiques, p. ex. pour les lettres ⲏ et ϥ. Nous croyons que ce fol. 2 de Berlin serait à rapprocher plutôt de Zoega V. avec lequel il offre des ressemblances assez frappantes et qui contient également des fragments du *Lévitique*. (Voir notes sur Borgia V.)

(1) Zoega, p. 175.
(2) *Sahidische Bibelfragmente*, fasc. III, litt. I.

BORGIA III. Un seul feuillet, paginé ⲣ̅ⲉ̅-ⲣ̅ⲋ̅ (1) ; dimensions : parchemin, 28 × 24 cm. ; texte, 26 1/2-27 × 22cm. ; lignes 32-36 (2) ; deux colonnes.

Contient *Gen.* XXXIX, 6b-XL, 9a.

Publié par Ciasca, T. I, p. 37-39.

Ecriture assez grossière, mais distincte, retouchée par endroits ; feuillet endommagé à l'angle supérieur de la colonne de gauche, dont quelques lignes sont en partie illisibles, au *recto*, comme au *verso* (Ciasca Tab. III) (3).

D'après M. von Lemm, ce feuillet est de la même écriture que le fo Golenischeff 2 (S. Pétersbourg), paginé ⲓ̅ⲑ̅-ⲕ̅, *Gen.* IX, 2-22 (4). Nous avons constaté la même identité d'écriture pour Paris 1291, fos 6 et 7, pag. ⲟ̅ⲁ̅-ⲟ̅ⲇ̅, *Gen.* XXVIII, 6-XXIX, 19. Remarquer, notamment, les caractéristiques des lettres marginales, des accents et de la ponctuation.

BORGIA IV. Un feuillet paginé ⲣ̅ⲗ̅ⲇ̅-ⲣ̅ⲗ̅ⲉ̅ ; dimensions : parchemin, 28 × 22 1/2 cm. ; texte, 25 × 18 1/2 cm. ; lignes 32; deux colonnes.

Contient *Exod.* XXVI, 24b-36a.

---

(1) La pagination est écrite au crayon, d'une main plus récente et se lit sur la partie restaurée du feuillet. Elle est mentionnée par Zoega. Nous sommes heureux d'adresser nos remerciements à M. l'abbé Léon Dieu, qui nous a prêté sa précieuse assistance dans la revision détaillée des fragments du Vatican.

(2) Ciasca ; lin. 33-36.

(3) Le fac-simile de Ciasca Tab. III porte comme inscription : Cod. III pag. ⲣ̅ⲉ̅ ; c'est en réalité la pag. ⲣ̅ⲋ̅.

(4) von Lemm. *Sahid. Bibelfragm.*, fasc. III, litt. J. Les dimensions de ce feuillet sont, il est vrai, de 34 × 28 cm., celles de Zoega III de 28 × 24 cm. ; mais il est à remarquer que les marges de Zoega III ont été coupées jusque tout contre la colonne d'écriture, et que les dimensions de la surface écrite sont les mêmes pour les deux feuillets : 26 1/2 × 22 cm.

Publié par Ciasca, t. I, pp. 51 et 52.

Belle écriture onciale arrondie, sans ornements, avec initiales de grandeur moyenne ; l'accent est marqué par un trait horizontal fuyant, la fin des mots par un trait oblique, semblable, comme le dit Ciasca, à l'accent grave des Grecs ; tréma sur ι. (Ciasca Tab. IV.)

Nous retrouvons les mêmes caractères paléographiques et, en particulier, les mêmes accents, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes, dans le fragment de Paris 129[1] f[s] 24-37, paginés ϥⲁ-ⲣⲓⲉ (avec omission du ⲣⲏ) avec *Exod.* XIX, 24-XXIV, 18, et que M. Lacau n'hésite pas à rapporter au même manuscrit que Borgia IV (1). La lacune qui existe entre le dernier feuillet de Paris (*Exod.* XXIV, 18) et le fragment de Rome (*Exod.* XXVI, 24[b]) n'est que de 64 versets ; à en juger par le contenu des feuillets que nous possédons, elle paraît correspondre au nombre des feuillets qui font défaut, soit 14 pages : ⲣⲓⲉ-ⲣⲗⲁ.

(1) *Textes de l'Ancien Testament en copte sahidique*, p. 8, note 3. Extrait du *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. XXIII. M. Lacau relève également la présence de l'accent qui marque la fin des mots, caractéristique que l'on retrouve aussi dans Paris 129[1] f[os] 38-39 et 93, ainsi que dans les six feuillets d'un manuscrit d'Isaïe conservés à l'Institut français du Caire et côtés Ac. 1900 *b*. « Ces fragments, écrit-il, présentent une particularité paléographique fort intéressante... C'est l'emploi d'un signe analogue à un accent grave (ou à un accent circonflexe quand il est placé sur l'ῶ) servant à marquer la dernière lettre de chaque mot. Les manuscrits ne séparant jamais les éléments d'une même phrase, chaque éditeur de textes adopte jusqu'à présent un système de coupure entièrement théorique. Nous voyons ici, pour la première fois, comment les Coptes eux-mêmes ont compris la séparation de leurs mots (tout au moins dans l'écriture et à une certaine époque qu'on devra d'ailleurs déterminer)..... » Voir plus loin, Borgia VI, Borgia XIV, Borgia XXIII, Borgia XXIV.

En outre, M. Seymour de Ricci (*Proc. Soc. Bibl. Arch.* T. 28, p. 54) rattache au même manuscrit Borgia IV les six feuillets du Codex Curzon 109, paginés ⲟⲋ-ⲡⲏ, contenant *Exod.* XVI, 6-XIX 11. (1) D'après les photographies que nous avons sous les yeux, ils sont en tout semblables aux fragments que nous venons de décrire. De plus, ils ne sont séparés que par un seul feuillet et par treize versets du f° 37 de Paris 129[1] (fin de Curzon ⲡⲏ, *Exod.* XIX, 11 ; commencement de Paris ϥⲁ, *Exod.* XIX, 24 ; manque le feuillet ⲡⲑ-ϥ avec *Exod.* XIX, 12-23).

Enfin, il nous parait probable que le feuillet du Ms. 1 de la collection Insinger de Leyde, contenant *Deuter*. XVII, 5-14 provient du même codex que les fragments de l'Exode mentionnés ci-dessus. Il est décrit comme suit dans le Catalogue des Mss. Coptes du Musée de Leyde, publié par Pleyte et Boeser, 1898, p. 1 : « Dans les marges, des ornements aux encres de couleurs diverses. Ecriture onciale, encre jaunie. Accentuation et ponctuations régulières. Une partie à droite arrachée. Ecrit sur deux colonnes de trente et une lignes. H. 31^cm., L. 22 ^cm. »

Ce feuillet, découvert comme les autres, dans les ruines du monastère blanc réunit, en effet, l'ensemble des caractères très distinctifs de Borgia IV et des fragments connexes (2). Nous nous trouverions donc en présence

---

(1) Publié d'après le Cod. Curzon par M. Seymour de Ricci, *loc. cit.* M. de Ricci rappelle que M. Hyvernat dans ses *Études sur la version copte de la Bible* a reconnu le fragment Curzon dans le texte publié par Erman (*Bruckstücke det oberaegyptischen Uebersetzung des A. T.* Göttingen 1880). Il ajoute à sa nouvelle édition des détails intéressants sur l'histoire du texte publié par Erman.

(2) Il porte, il est vrai, dans les marges, certains ornements qu'on ne retrouve pas dans notre groupe. Mais ces signes (*index*) qui servaient à la lecture, peuvent n'avoir eu leur raison d'être que pour certaines parties du texte. M. Boeser a eu l'obligeance de nous procurer la photographie de ce fragment.

d'un codex ayant contenu, au moins, les cinq livres du Pentateuque.

Borgia V. Six feuillets paginés ⲓⲑ-ⲗ ; dimensions : parchemin, 31 × 25cm. ; texte, 26-27 × 20 ; lignes 31-35 (1) ; deux colonnes.

Contiennent *Lévit.* VII, 34b-XI, 12.

Publiés par Ciasca t. I, p. 54-61.

Ecriture assez vulgaire ; quelques lettres marginales de dimensions modestes ; emploi rare de l'accent, pas de points sur ⲓ. Les cinq derniers feuillets ont été endommagés et présentent quelques lacunes. (Ciasca, Tab. V).

Ce manuscrit est manifestement de la même main que Paris 129¹ f° 41 pag. ⲓⲅ, ⲓⲇ, contenant *Lévit.* VI, 5-25. De part et d'autre, on retrouve les mêmes dimensions du texte, la même écriture, l'absence presque complète de la voyelle auxiliaire. Comme la lacune *du texte* qui sépare Paris 129¹ f° 41 de Borgia V (*Lévit.* VI, 25-VII, 34) correspond à celle de la *pagination* (ⲓⲇ-ⲓⲑ, soit 2 feuillets) nous n'hésitons pas à attribuer les deux fragments au même manuscrit (2).

Nous avons retrouvé les mêmes caractères dans Berlin Or. in-fol. 1605 f. 2, cont. *Lev.* II, 3-III, 5 (3). Ce feuillet est rogné à la partie supérieure de la même manière que certains feuillets de Borgia V. Il a perdu sa pagination (4).

---

(1) Ciasca : lin. 32.

(2) Le feuillet 41 de Paris 129¹ comprend 20 versets, ce qui répond aux 39 versets (*Levit* VI, 25-VII, 34 des deux feuillets ⲓⲉ-ⲓⲏ qui nous manquent.

(3) Publié par V. Lemm. *Sahid. Bibelfr.* fasc. III litt. K. Voir plus haut, la note sur Borgia II.

(4) Nous tenons à remercier ici tout spécialement M. le Dr L. Stern, qui a bien voulu nous renseigner sur les Mss. de Berlin et nous procurer la photographie des feuillets mentionnés dans cette étude.

Borgia VI. Vingt feuillets. Les premiers sont paginés ⲓⲑ-ⲕ ; ⲕⲅ-ⲗ ; ⲗⲅ-ⲗⲇ ; ⲗⲑ-ⲙⲉ ; suivent les feuillets 11 et 12 sans pagination, puis les feuillets ⲟⲑ-ⲡⲇ, puis les feuillets 16-19 non paginés, puis le feuillet ⲓⲉ-ⲓⲉ. Dimensions : parchemin, 31 × 25 1/2 cm. (1) ; texte, 26 1/2 × 21 cm. ; lignes : f°s 1-10, 44 ; f°s 11-20, 42 (2).

Contiennent *Levit.* VIII, 19^{b}-IX, 6 (f^{o} ⲓⲑ-ⲕ) ; X, 8^{b}-XIII-39^{a} (f^{os} ⲕⲅ-ⲗ) ; XIV, 8^{b}-29^{a} (f^{o} ⲗⲅ-ⲗⲇ) ; XV, 25^{b}, XIX, 16^{a} (f^{os} ⲗⲑ-ⲙⲉ) ; *Num.* I, 40-III, 11^{a} (f°s 11-12 sans pag.) ; XXXII, 11^{b}-XXXIV, 13^{a} (f^{os} ⲟⲑ-ⲡⲇ) (3) ; *Deut.* I, 13^{b}-38^{a} (f° 16) ; III, 5^{b}-IV, 22^{a} (f°s 17 et 18) ; IV, 44^{b}-VI, 14^{a} (f°s 19 et ⲓⲉ-ⲓⲉ) (4).

---

(1) Les marges de certains feuillets ont été fortement rognées. Au feuillet 14, la pagination marquée en chiffres *arabes*, au bas de la page, a été coupée par le milieu, ce qui prouve que le rognage a eu lieu à une époque relativement récente.

(2) Ciasca : lin. 44.

(3) Ciasca, t. I, Introd., p. xviii, imprime ⲟⲑ-ⲡⲋ. C'est ⲡⲇ qu'il faut lire, comme le porte d'ailleurs, en marge, le texte reproduit t. I, p. 116.

(4) Pour les deux derniers feuillets, Zoega (p. 174) donne : « ⲓⲅ-ⲓⲉ, pro ⲥⲓⲅ-ⲥⲓⲉ. » L'avant-dernier feuillet (19) n'a plus sa pagination ; c'est avec raison qu'on lui attribue la pagination ⲓⲅ-ⲓⲇ, puisqu'il se rattache directement au dernier feuillet ⲓⲉ-ⲓⲉ. Mais nous ne saurions nous rallier à Zoega quand il ajoute : « *omittitur hic, ut saepe fit, numerus centenarius, quare* ⲓⲑ *et quae sequuntur accipi debent pro* ⲣⲓⲑ, *cum sequentibus ; et* ⲓⲅ-ⲓⲉ *pro* ⲥⲓⲅ-ⲥⲓⲉ ». Pour cette dernière lecture, Ciasca paraît suivre Zoega, puisqu'il écrit, p. xviii : « ⲓⲉ-ⲓⲉ seu ⲥⲓⲉ-ⲥⲓⲉ » Il n'est nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse de l'omission du chiffre des centaines, si l'on admet que, souvent, dans un même codex, la pagination reprend avec le commencement d'un nouveau livre. Ainsi, la pagination ⲓⲑ (19) peut très bien convenir à *Levit.* VIII, 19^{b} ; la pagination ⲟⲑ (79) à *Num.* XXXII, 11^{b} et la pagination ⲓⲅ (13) à *Deut.* IV, 44. Quant à l'usage d'adopter une pagination spéciale pour chaque livre d'un volume, Ciasca l'a signalé lui-même en divers endroits de sa publication : « Inde apparet duplicem esse paginarum numerationem », écrit-il à propos de Borgia XV, (t. I, p. xxiv) ; la première série se rapporte au premier livre des *Rois* ; l'autre au second livre. Il en donne, en outre, un exemple frappant dans la

Publiés par Ciasca, t. I, p. 56-59 ; 61-85 ; 91-95 ; 111-129 (1).

Belle écriture onciale, qui se caractérise par la forme archaïque des lettres A et M (2) ; ornements polychromes discrets et élégants ; emploi régulier de la voyelle auxiliaire qui se rencontre même sur la lettre ϩ̄, p. ex. ϯϩ̄τηϥ ; à la fin des mots, on retrouve parfois l'accent grave signalé plus haut (Borgia IV), parfois un trait qui rappelle notre virgule (3) ; tréma sur l'ϊ. (Ciasca, Tab. VI).

M. Crum (*op. cit.*) écrit à propos du Ms. 9 du British Museum. « Le caractère ressemble beaucoup à celui du

---

description de Borgia XXIV : « inde exorditur liber Jobi, et nova paginarum et quaternionum numeratio cum ā ; ita tamen, merito Zoega, ut folium quod in priori facie notatum est ρ̄μ̄ϛ̄, in posteriori praeferat ā, ex quo patet in uno eodemque libro diversas paginarum numerationes adhiberi atque inde evenire ut quae duorum codicum diceres fragmenta saepe unius codices sint. » Ciasca t. II, p. XVIII ; *coll.* Zoega, p. 178. M. Crum fait une observation analogue pour le Ms. sahid. 7 de Londres comparé à Borgia VIII, et renvoie au passage que nous venons de citer (*Catal. of the copt. Mss. in the Brit. Mus.*).

(1) Ciasca, t. I, p. 91 suiv., donne, en marge, la pagination ο̄θ̄-π̄ā pour *Nombres* I, 40-III, 11a, alors que, suivant la remarque du savant éditeur lui-même, ces feuillets (11-12) ont perdu la pagination. Il y aura eu confusion avec la pagination ο̄θ̄ etc. de *Nombres* XXXII, 11b suiv.

(2) La forme archaïque, relativement rare, des lettres A et M revient dans Borgia XXV. Nous l'avons rencontrée le plus fréquemment dans les fragments des *Psaumes*, notamment dans Paris 129[1] fos 3, 11, 14, 15 (sauf le fo 15 *verso*, qui a été repassé à l'encre et où la forme ⲙ a pris la place du M primitif). 16-20, 21, 22, 34-36, 49, 54, 57, 71-74, 76, 77-82 ; 83-85, 90, 92, 94-95, 96, 99-101 ; dans les nos 29, 34 et 35 (Cat. Crum) du British Museum, dans le no 6 (Cat. Crum) de la J. Rylands Library de Manchester et dans un fragment de l'Institut français du Caire, contenant *Ps.* CXVIII, 69 suiv.

(3) Cf. Zoega, p. 173 et Ciasca t. I, p. XVIII. L'un et l'autre décrivent longuement le manuscrit qu'ils considèrent comme un des plus anciens et des plus beaux de la collection. Ils estiment que le codex contenait primitivement tout au moins le *Pentateuque* en entier.

Ms. VI de Zoega, auquel ce feuillet a très probablement appartenu. Cependant les colonnes ne sont ici que de 42 lignes, tandis que l'on en compte 44 dans les fragments Borgia. »

La difficulté qui arrêtait M. Crum provient uniquement de ce que Ciasca, dans son introduction au fragment de Borgia VI, assigne le chiffre de 44 lignes au manuscrit tout entier, alors qu'il ne se retrouve que dans les dix premiers feuillets. Les dix derniers, au contraire, sont de 42 lignes, exactement comme le fragment de Londres.

Or, la seconde série de Borgia VI comprend précisément le fragment du livre des *Nombres* dont nous trouvons des compléments dans le codex de Londres. Celui-ci devait contenir *Num.* XXVII, 22-XXIX, 1 ; une partie du feuillet étant détériorée, on n'y lit plus que *Num.* XXVII, 23-XXVIII, 7, et XXVIII, 25-XXIX; la pagination a disparu.

L'explication que nous venons de donner résout l'objection soulevée par M. Crum et tend à confirmer l'identification que lui avait suggérée la ressemblance paléographique des deux manuscrits.

La comparaison avec les fragments de Paris n'est pas moins intéressante.

Déjà, en 1892, M. Maspéro (1) avait remarqué que les fragments correspondant aux f[os] 129[1], 59-64, 86 du catalogue actuel de Paris et contenant *Levit.* XXI, 5-XXII, 9 ; XXIII, 9-XXIV, 38 (pag. ⲛⲉ-ⲝⲑ) ; *Num.* I, 9-40 (sans pag.); XXI, 33-XXII, 23 (pag. ⲛⲝ-ⲛⲏ) appartenaient au même manuscrit que les fragments publiés par Ciasca t. I, p. 91-

(1) *Mémoires de la Mission archéologique française du Caire*, t. VI, p. 86, *coll.* 74 et 110. La plupart des fragments de Paris (A. T.) sont publiés dans ce volume. Nous nous contenterons de signaler les textes omis. — Le catal. de Paris est à rectifier pour 129[1] ; f° 86.

95 (1), et que les premiers mots du texte de Ciasca : ⲕⲏⲓ̈ ⲕⲛⲉⲩⲡⲁⲧⲣⲓⲁ faisaient suite aux derniers mots du feuillet 64 de Paris : ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲩⲇⲏⲙⲟⲥ· ⲕⲁⲧⲁ...

Ces fragments de Paris, écrits manifestement de la même main que ceux de Rome et de Londres et dont l'un se rattache directement au texte de Borgia, ont tous 42 lignes, tant pour les passages du *Lévitique* que pour ceux des *Nombres*. Il en résulte que c'est dans le corps même du *Lévitique*, entre le chapitre XIX, 16 (fin du fragment de Rome) et le chap. XXI, 5 (commencement du fragment de Paris) que le scribe a réduit de 44 à 42 le nombre des lignes de ses colonnes.

Nous croyons avoir retrouvé un feuillet du même codex parmi les textes coptes sahidiques de Vienne publiés par M. Wessely dans les « *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* », t. IX, Leipzig 1909. C'est le n° 14 de sa publication, côté K. 9849, contenant *Num*. XIII, 23-XIV, 13.

Le petit *fac-simile* (2) qui accompagne l'édition de Wessely a les traits caractéristiques des fragments que nous venons d'examiner. Les colonnes sont de 42 lignes, comme à Rome (2e partie), à Paris et à Londres. La pagination n'est pas mentionnée.

Borgia VII. Quatre feuillets, dont les trois derniers ont beaucoup souffert et présentent des lacunes. Ils sont paginés ϩⲉ-ϩⲋ ; ⲣⲗⲉ-ⲣⲗⲋ ; ⲣⲙⲑ-ⲣⲛ ; ⲣⲛⲉ-ⲣⲛⲋ. Dimensions : parchemin, 30 1/2 × 25 cm. ; texte, 25-26 × 19-20 cm. ; lignes 28-32 (3) ; deux colonnes.

---

(1) C.-à-d. les fol. 11-12 de Borgia VI contenant *Num*. I, 40-III, 11a. D'après ces données, les fos 11-12 de Borgia VI auraient été paginés ⲛⲑ-ϩⲁ.

(2) *Op. cit.*, p. 36.

(3) Ciasca : lin. 28-31.

Contiennent *Levit.* XIX, 34^b-XX, 16^a ; *Num.* IX, 6^b-20^a ; XIII, 18^b-32^a ; XIV,29^b-31^a ; 33^b-35^a ; 37^b-39^a ; 42^b-45^a (1).

Publiés par Ciasca t. I, p. 85-87 ; 95-99.

Écriture assez irrégulière et peu soignée, notamment pour le tracé des lettres marginales ; polychromie rouge et noir ; grande irrégularité pour le nombre des lignes, et pour l'emploi de l'accent (2). Celui-ci apparait fréquemment au dessus des lettres ⲱ et ⲟ ; tréma sur l'ⲓ. (Ciasca Tab. VII).

Ces fragments offrent, sous tous les rapports, une ressemblance frappante avec Paris 129^1 f°s 42-49, paginés ⲓⲍ̄-ⲗ̄, et contenant *Levit.* VII, 9-XI, 23 (ch. XI avec lacunes, le f° 49 étant fragmentaire). La même ressemblance se constate pour Paris 129^1 f°s 70-73, paginés ϥ̄ⲑ̄ ⲣ̄ ; ⲣ̄ⲉ̄-ⲣ̄ⲋ̄ ; ⲣ̄ⲑ̄-ⲣ̄ⲓ̄ : *Num.* I, 23-41 ; II, 7-III, 13 ; 36-IV, 4 ; f°s 76-79, paginés ⲣ̄ⲓ̄ⲍ̄-ⲣ̄ⲕ̄ⲇ̄, *Num.* V, 1-VII, 12 ; f°s 82-83, paginés ⲣ̄ⲟ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲟ̄ⲃ̄ ; ⲣ̄ⲟ̄ⲍ̄-ⲣ̄ⲟ̄ⲏ̄ : *Num.* XVIII, 9-21 (lacunes) ; XIX, 20-XX, 14.

Ces divers groupes 42-49 ; 70-73, 76-79, 82-3, le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale les avait déjà identifiés entre eux. Nous les avons comparés séparément aux feuillets de Borgia VII et nous avons constaté que les caractères qui leur étaient communs se retrouvaient, pour chacun d'entre eux, dans les fragments de Rome (3).

---

(1) Nous donnons le contenu d'après Ciasca (t. I, p. XIX). Il diffère quelque peu du relevé fait par Zoega (p. 174), celui-ci ayant négligé certains fragments de versets dont il reste à peine quelques lettres.

(2) Ciasca, *loc. cit.* : « Media vocalis perraro adhibetur, e contra saepe lineolam reperies ubi non expectares ».

(3) M. Maspero (*op. cit.*, p. 105) remarque que le *texte* du feuillet de Paris paginé ⲣ̄ⲟ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲟ̄ⲃ̄, — actuellement le feuillet 82 du cat. copte de la Bibl. Nation., — finissant *Num.* XVIII, 21, se rattache immédiatement

M. Crum remarque, d'autre part, que les deux feuillets du codex sahid. 10 du British Museum (1) ressemblent beaucoup à Borgia VII et appartiennent très vraisemblablement au même manuscrit. Ils ont perdu leur pagination et contiennent *Num.* XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 et XXXII, 5-7 (2).

Tous les fragments que nous venons de mentionner s'accordent quant aux dimensions des colonnes et des feuillets, pour autant que l'état des manuscrits permet

---

à celui des fragments publiés par Ciasca, t. I, p. 103 et Amélineau, *Rec. de Trav.*, VIII, p. 37. (*Num* XVIII, 21 suiv.). Or, le texte publié par Ciasca *loc. cit.* n'est pas du Cod. VII, mais du Cod. IX de Borgia. Faut-il en conclure que le fragment de Paris 129[1] f° 82 que nous venons d'identifier avec Borgia VII, appartient plutôt à Borgia IX ? M. Maspero s'abstient de tirer cette conclusion, et à juste titre. Il existe, en effet, malgré une certaine ressemblance dans l'écriture, des différences assez sensibles entre le Codex IX de Borgia et le feuillet de Paris 129[1], 82, ainsi que les autres fragments que nous groupons autour de Borgia VII.

Ces différences portent entre autres sur l'emploi du tréma sur l'ı, notamment dans le mot ϫⲟⲉⲓⲥ, et les ornements qui entourent les chiffres de la pagination. Mais ce qui parait prouver manifestement que le texte de Borgia IX reproduit par Ciasca t. I, p. 103 n'appartient pas au même codex que Paris 129[1] f° 82, c'est que celui-ci est paginé ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ, tandis que le feuillet de Borgia IX, qui devrait y faire suite, est paginé ⲡ-ⲡⲁ.

Ce n'est donc que par une heureuse coïncidence que le fol. 82 de Paris 129[1] comble la lacune de Borgia IX. Encore, ne peut-on dire que les premiers mots du manuscrit de Rome se reliaient directement aux derniers mots du feuillet de Paris, celui-ci n'étant qu'un fragment, dont la 1re colonne (*recto*, = 2e colonne *verso*, et fin du feuillet) a presque totalement disparu ; bien plus, les derniers mots lisibles du f° de Paris, ceux qui se rattachent au texte de Ciasca, apparaissent, non pas au bas, mais à mi-hauteur de la colonne fragmentaire.

(1) Nous citons les Mss du British Museum et ceux de la J. Rylands Library de Manchester d'après les catalogues de M. Crum. Celui-ci renvoie aux numéros des classifications antérieures.

(2) Cat. Brit. sahid. 10. Il ajoute : « from the same Ms. as 2 foll. from the Meyers collection, now at Eton College. » British 10 a été publié par M. J. Scheifer. *Sahidische Bibelfragmente aus dem Brit. Museum.* (Sitzungsberichte der Kaiser. Akad. Wien. Philos. hist. Klasse, 164 B., 1911 ; p. 15-18).

d'en juger. Ils s'accordent aussi, soit positivement, soit négativement, pour la pagination et aucun des textes qu'ils renferment ne fait double emploi (1).

Le nombre des lignes varie, il est vrai, entre 28 et 36. Mais cette irrégularité tient au caprice du scribe et se constate jusque sur un seul et même feuillet. C'est ainsi que le f° 42 de Paris accuse 36 lignes pour le *recto*, et 32 pour le *verso*.

Borgia VIII. Deux feuillets, dont le premier, endommagé à la partie supérieure, a perdu sa pagination (2), et dont le second est paginé ρη-ρθ. Dimensions : parchemin, 30 × 25 cm. ; texte, 24 1/2-25 × 20 cm. ; lignes 31-33 (3) ; deux colonnes.

Contiennent *Levit.* XXVI, 15b 30 ; XXVII, 15-31a.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 87-90.

Écriture peu soignée ; majuscules assez grossières ; emploi très rare des accents. (Ciasca, Tab. VIII).

L'écriture ressemble beaucoup à celle de Paris 129¹ fos 50-53, quatre feuillets, paginés λζ-μδ, contenant *Levit.* XIII, 4-59 ; ainsi qu'à celle de Paris 129¹ fos 54-58, à lire en sens inverse, soit fos 57-58, deux fragments d'un feuillet paginé ξζ-ξη, *Levit.* XVIII, 13-30a (avec lacunes) ; fos 56-54, trois feuillets paginés ξθ-οδ, *Levit.* XVIII, 30b-XX, 11 (4).

La même ressemblance se constate pour le Ms. 7 (Cat. Crum. copt. sahid.) du British Museum, paginé

(1) Pour l'accord des textes et de la pagination, dans l'ensemble des fragments, voir, à la fin de notre travail, le « tableau synoptique des fragments coordonnés. »

(2) Ciasca la désigne par ρā-ρr.

(3) Ciasca : lin. 33.

(4) Les fragments du f° ξζ-ξη manquent dans l'édition de Maspero. — Les données du catal. de Paris sont à compléter et à corriger pour le contenu des fos 54-58.

ⲕⲃ̄ ⲕⲅ̄, contenant *Num.* V, 8-24 et dont M. Crum écrit (*loc. cit.*) : « Les paragraphes sont marqués comme dans Ciasca I Tab. VIII, et je soupçonne que ce fragment a fait partie du même manuscrit. » (1).

L'observation est fondée ; mais il est à remarquer que cette ressemblance se retrouve également dans les fragments du cod. IX de Borgia, lequel contient, comme Brit. 7, des fragments du livre des *Nombres* (voir notes sur Borgia IX).

Borgia IX. Six feuillets paginés ⲟ̄-ⲟⲁ̄, ⲟⲃ̄-ⲟⲋ̄ ; ⲡ̄-ⲡⲁ̄, ⲣ̄ⲉ̄-ⲣ̄ⲋ̄ ; ⲣⲓⲃ̄-ⲣⲓⲅ̄. Ces deux derniers, rognés à la partie supérieure, ont perdu leur pagination, qui devait être encore visible du temps de Zoega (2). Le f^{b} ⲡ̄-ⲡⲁ̄ a quelques lacunes. Dimensions : parchemin, 29 1/2 × 25 1/2 cm. ; texte, 24-25 × 20 cm. ; lignes 29-37 (3) ; deux colonnes.

Contiennent *Num.* XVI, 14^{b}-29^{a} ; 43-XVIII, 9^{a} ; 21^{b}-XIX, 1^{a} ; XXIV, 13^{b}-XXV, 9^{a} ; XXVII, 19^{b}-XXVIII, 19^{a}.

Publiés par Ciasca, t. I p. 99-105 ; 107-111.

Emploi rare des accents, sauf p. ⲟⲉ̄, 2e col. lin. 5-p. ⲟⲋ̄. (Ciasca, Tab. IX). Ciasca remarque avec raison que ce passage paraît écrit d'une autre main ; à partir de la 2e col., lin. 5, de la page ⲟⲉ̄ jusqu'à la fin de ⲟⲋ̄, l'écriture devient plus fine, plus serrée et, à certains égards, plus régulière.

Nous avons observé que la ressemblance de British 7

(1) British 7 a été publié par J. Schleifer, *op. cit.*, p. 12-14.

(2) Cf. Ciasca, t. I, p. xx, et Zoega, p. 174. Nous avons déjà constaté, à propos de Borgia VI, que certains parchemins avaient dû être rognés postérieurement à leur arrivée en Europe. De là, la différence entre les dimensions de certains feuillets ayant manifestement appartenu à un même codex.

(3) Ciasca, lin. 30, 31, 32.

avec Borgia VIII, se retrouve aussi dans Borgia IX ; elle est même frappante quand on compare les majuscules ornées de British 7 avec celles de Borgia IX, f[os] ⲟ̄ et ⲣ̄ⲍ̄. D'autre part, le British 7 étant un fragment du livre des *Nombres*, on serait enclin à le rapprocher de Borgia IX (fragments du même livre) plutôt que de Borgia VIII, qui ne contient que des fragments du *Lévitique*.

Ici se pose naturellement une question : les feuillets de Borgia VIII et de Borgia IX n'ont-ils pas fait partie d'un même manuscrit ? A notre avis, rien ne s'y oppose. Zoega lui-même admettait déjà de pareilles hypothèses, puisqu'il écrit dans son introduction aux manuscrits sahidiques (1) : « quin et suspicor, si quis novis curis discerpta ista membra ordinare et componere aggrederetur, fore ut *nonnulla quæ separatim recensui in unum colligeret*, quandoquidem et ipse repetita inspectione saepe deprehendi unius esse ejusdemque codicis fragmenta, quæ aliquando duobus pluribusque numeris distinxeram ».

L'écriture de Borgia VIII ressemble beaucoup à celle de Borgia IX ; mais, comme elle est de part et d'autre assez capricieuse et irrégulière, l'identité ne se manifeste pas avec une entière évidence (2). Ce qui frappe le plus, c'est la manière constante dont se présentent les petits ornements assez caractéristiques qui encadrent le chiffre de la pagination, tant pour les feuillets de Borgia VIII et de Borgia IX que pour ceux de Brit. 7 et de Paris 129[1] f[os] 50-53,

---

(1) P. 169.

(2) La même irrégularité se remarque dans le nombre des lignes et dans l'emploi de certaines lettres projetées au dessus des lignes, dans les marges supérieures. Cet élément de comparaison, très précieux pour d'autres manuscrits, ne saurait entrer donc en ligne de compte pour le groupe des fragments se rapportant à Borgia VIII et Borgia IX.

54-58, dont nous avons déjà relevé la similitude avec Borgia VIII. Ces deux groupes de Paris (50-53 ; 54-58) ont également des majuscules analogues à celles de Borgia IX f^os ō et ρ̄ȝ̄ et de British 7 ; les f^os de Paris et celui de Londres se ressemblent entre eux et contiennent respectivement des passages du *Lévitique* et des *Nombres*.

Enfin, comme contre-épreuve de notre hypothèse, nous avons constaté que, si l'on rattache les uns aux autres les fragments des groupes Borgia VIII et Borgia IX, on obtient une suite de textes dont le contenu et la pagination s'enchaînent normalement, sans aucune superposition et sans écarts anormaux. Voir le tableau synoptique, à la fin de notre étude.

Borgia X. Onze feuillets paginés λ̄ѳ̄-μ̄ⲃ̄ ; ⲛ̄ⲋ̄-ō. Dimensions : parchemin, 32 × 26 ^cm. ; texte, 25 1/2 × 20 ^cm. ; lignes 27-32 (1) ; deux colonnes.

Contiennent *Deut.* VIII, 11^b-IX, 14^a ; XI, 28^b-XV, 7^b.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 129-132 ; 133-146.

Le format dépasse les dimensions ordinaires ; souvent le ⲣ et le ⲧ émergent au dessus de la première ligne. (Ciasca, Tab. X). Zoega, p. 174, croit que ce fragment pourrait être de la même main que Borgia III « forte ab eadem manu profecti a qua Num. III ». Ciasca, t. I, p. XX, estime avec raison que cette identification n'est pas possible, malgré une certaine ressemblance des écritures, et allègue spécialement la différence entre les lettres marginales, la ponctuation et l'accentuation des deux manuscrits. Il aurait pu y ajouter l'écart sensible entre les dimensions non seulement du parchemin, mais aussi des colonnes d'écriture.

(1) Ciasca : plerumque 30.

Dans les autres collections, nous n'avons pas trouvé de fragments pouvant se rattacher à Borgia X.

Borgia XI. (Conservé à Naples). Quinze feuillets paginés ⲙⲍ-ⲙⲏ ; ⲝⲉ-ⲝⲋ ; ⲝⲑ-ⲡ ; ⲓⲉ-ⲓⲋ ; ⲗⲋ-ⲙⲋ (1). Dimensions : parchemin, 32 × 25 cm. ; texte, 24 × 16 cm. ; lignes 27-28 ; deux colonnes.

Contiennent *Jos.* X, 39b-XI, 7a ; XIV, 1-11a ; XV, 7b-XVIII, 1a ; *Tob.* IV, 16-V, 9 ; XI, 14b-fin du livre.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 148-157 ; 219-225 ; pag. ⲙⲋ, par Zoega, p. 175.

Emploi fréquent de l'accent, même sur le ⲛ précédant une voyelle ; nombreuses lettres marginales colorées de rouge et de jaune ; doubles points rouge et noir ; points rouges et noirs dans le ⲫ ; accents marqués par un trait ou par un point ; trait ou tréma sur l'ⲓ ; écriture nette ; ça et là des tâches qui rendent le texte peu lisible. (Ciasca, Tab. XI). Nous avons déjà rappelé que c'est le seul manuscrit sahidique-biblique de la collection Borgia qui porte une date. Malheureusement, une tâche d'humidité en a effacé quelque peu les chiffres, ce qui explique le désaccord entre Zoega et Ciasca, d'un côté, et M. Hyvernat, de l'autre, pour la fixation de la date. Zoega suivi par Ciasca a lu : année de Dioclétien ⲫⲓⲑ (2), 519 = A.D. 803. M. Hyvernat déclare cette lecture inacceptable et lit plutôt : ⲯⲓⲑ, 719 = A.D. 1003 (3).

Le manuscrit de Borgia XI rappelle, à tous égards,

(1) Quelques feuillets ont perdu leur pagination ; pour d'autres, le scribe a omis de l'inscrire (Ciasca, t. I, p. XX).

(2) ⲫⲓⲑ ou plutôt, avec inversion des chiffres, ⲓⲑⲫ. Cf. Zoega, p. 175 ; Ciasca, t. I. p. XXII-XXIII.

(3) *Etude sur les versions coptes de la Bible*. Revue Biblique 1896, p. 551. Voir aussi *Album paléographique*, du même auteur.

celui de Paris 129[1] f[os] 99-102, 4 feuillets, dont le 3[e] a perdu sa pagination et dont les autres sont paginés ϥⲁ-ϥⲃ ; ϥⲍ-ϥⲏ ; ⲣⲓⲍ-ⲣⲓⲏ. Ils contiennent *Jos.* XIX, 47-XXI, 1 ; 27-40 ; XXIV, 13-31, et sont de la même main que ceux de Paris 129[1] f[os] 143-149, 7 feuillets paginés ⲁ-ⲃ ; ⲉ-ⲓⲇ ; ⲗⲁ-ⲗⲃ, contenant *Tob.* I, 1-7 ; 19-IV, 16 ; X, 19-XI, 14[a].

Or, parmi ces derniers fragments, le feuillet paginé ⲓⲅ-ⲓⲇ finit exactement à l'endroit où commence le feuillet ⲓⲉ de Borgia (*Tob.* IV, 16) et le feuillet ⲗⲁ-ⲗⲃ précède immédiatement le feuillet ⲗⲅ de Naples (*Tob.* XI, 14). Il y a donc lieu de rattacher à Borgia XI les deux groupes de Paris 129[1], fol. 99-102, 143-149, contenant respectivement des fragments de Josue et de Tobie (1).

Au même codex appartient manifestement le Ms. 938 du British Museum, un feuillet, sans pagination, conte-

---

(1) M. Maspero avait déjà entrevu l'identité des fragments de Naples et de Paris. Il écrit, en effet, à propos du feuillet contenant *Tobie* I, 1-7 (actuellement Paris, 129[1], f° 143) : « Ce feuillet paraît provenir du même manuscrit qui a fourni à Ciasca et Amélineau les fragments du livre de *Tobie* qu'ils ont publiés. » (*Mém. Miss. arch du Caire*, t. VI, p. 284). Puis, il ajoute, à propos des feuillets contenant *Tobie* I, 19-IV, 7 (actuellement Paris 144-147) : « Feuillets numérotés ⲉ-ⲓⲃ, provenant du même manuscrit que le précédent (*Tob.* I, 1-7). M. Maspero a publié ses textes avant l'inventaire complet du fonds de Paris. Comme il s'arrête à la page ⲓⲃ, finissant *Tob.* IV, 7, il n'aura pas connu le feuillet suivant ⲓⲅ-ⲓⲇ. *Tobie* IV, 8-16, qui, se rattachant au fragment de Borgia, lui eût permis de conclure catégoriquement à l'origine commune des fragments de Paris et de Naples. Ciasca, Introd. t. I, p. XXI, fait commencer le f° ⲗⲅ à *Tobie*. XI, 16 ; dans l'édition du texte, p. 220, il note en marge, *Tob.* XI, 14, endroit où commence en réalité le fragment de Naples ; celui-ci se rattachant *directement* à Paris 129[1] f° ⲗⲁ-ⲗⲃ, c'est par une erreur identique, due peut-être à la méprise de Ciasca, que ce f°, peu lisible à la fin, est signalé dans le catal. manuscrit de la Bibl. Nat. comme finissant à *Tob.* XI, 16. Le f° ⲗⲁ-ⲗⲃ n'est pas mentionné par M. Maspero.

nant *Tob.* VI, 12-VII, 1 (1). (Publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. K. A. W. 64 B., 1911, p. 36-38). Pour l'enchaînement des fragments, voir le tableau synoptique.

Borgia XII. Un feuillet paginé ⲣⲙⲅ-ⲣⲙⲇ. Dimensions : parchemin, 29 × 23 cm. ; texte, 24,2 × 18 cm. ; lignes 30 ; deux colonnes.

Contient *Josue* XXIV, 29-fin ; plus un fragment avec l'inscription suivante : ⲕⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲛⲏⲩⲉ ⲛⲛϩⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲁ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲉⲯⲁⲗⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲡⲉⲩⲟⲣⲇⲓⲛⲟⲛ. Cette dernière partie est composée d'une série de courtes citations de divers *Psaumes*.

Publié par Ciasca, t. I, p. 157-158.

Ecriture très fine ; quelques grandes lettres marginales. (Ciasca, Tab. XII.)

Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

Borgia XIII. Cinq feuillets paginés ⲅ-ⲇ ; ⲣⲡⲉ-ⲣϥⲁ. Dimensions : parchemin, 29-30 1/2 × 23-23 1/2 cm. ; texte, 24 1/2-25,2 × 17-18 cm. ; lignes 32-33 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud.* I, 10b-20 ; *Dan.* VIII, 18-X, 1.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 159-160 ; t. II, p. 318-323.

Le texte du chap. IX de *Daniel* a servi à la publication de Munter : *Specimen versionum Danielis nonum ejus caput memphitice et sahidice exhibens*. Romae 1768.

Caractères assez grossiers ; grosses lettres marginales ; quelques feuillets ont des lettres projetées dans la marge supérieure ; couleur rouge aux majuscules et à la ponctuation. L'accent remplaçant l'ⲉ est rarement omis ; on rencontre aussi l'accent sur les lettres précédant une

---

(1) Catal. Crum. L'identification de ce feuillet avec Borgia XI a déjà été faite par M. Crum, *loc. cit.*

voyelle, sur les voyelles initiales, surtout sur l'ⲉ, sur les syllabes commençant par deux consonnes ; point sur l'ⲓ. Ciasca signale, en outre, comme une singularité, le point placé dans l'angle supérieur de droite de la lettre ϯ (1). (Ciasca, Tab. XIII).

De l'avis de M. Crum, le feuillet 14 du British Museum, paginé ⲟⲁ-ⲟⲃ, avec *Jud.* XII, 7-XIII, 6, fait très probablement partie du même codex (2), ainsi que le British 15, 1 feuillet sans pagination, avec *Jud.* XX, 16-28, qu'il croit être un fragment du précédent (3). Ces divers fragments présentent, en effet, des notes communes très caractéristiques : mêmes dimensions des colonnes, similitude parfaite pour l'écriture et la ponctuation.

Nous n'hésitons pas à y rattacher le feuillet fragmentaire 109 de Paris 129[1], contenant *Jud.* XI, 31-XII, 7, qui est de la même main, et qui a dû se terminer à l'endroit où commence le British 14 (4).

Aux feuillets de Borgia XIII, contenant Daniel VIII, 18-X 1, paginés ⲣⲡⲉ-ⲣϥⲃ, nous rattachons également *a*) Paris 129[3] f[os] 208-209, *Dan.* I, 4-II, 4 (avec lacunes), un fragment de 18 lignes, plus un feuillet paginé ⲣⲗⲅ-ⲣⲗⲇ et *b*) Paris 129[3] f[o] 212, *Dan.* V, 30-VI, 10, un feuillet paginé ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ. Soit qu'on les rapproche les uns des

(1) Voir aussi Borgia XXVI.

(2) « Most probably this is the part of the Borgian Cod. XIII. » Crum, *loc. cit.* Ce fragment a été publié par M. von Lemm, *Sahidische Bibelfragmente*, fasc. III, litt. M. Cf. Winstedt, *J. of th. stud.* Jan. 1909.

(3) Crum cat. sahid. num. 15. « This is apparently a fragment of the same Ms. as the preceding numb. » Publié par Winstedt, *loc. cit.*

(4) Ce fragment de Paris a des lacunes ; manque, notamment, la partie inférieure de la 1[e] colonne du *recto*. Aussi, M. Maspero, qui a publié le fragment, lui assigne-t-il un contenu quelque peu différent des données du catalogue actuel de Paris : « Un fragment, ... comprenant les versets 38-40 du ch. XI, les versets 5-6 du ch. XII. » *Mém. Miss. arch.*, VI, p. 137.

autres, soit qu'on les compare aux divers fragments des *Juges* que nous venons de décrire (Rome, Paris, British) ces feuillets se révèlent, dès le premier abord, avec toutes les caractéristiques de Borgia XIII qu'ils serrent d'ailleurs de près, tant pour le texte que pour la pagination. Voir le tableau synoptique.

Borgia XIV. Deux feuillets paginés ⲉ̅-ⲏ̅. Dimensions : parchemin, 30 × 25 cm. ; texte, 25 1/2-27 × 20 cm. ; lignes 27-31 ; deux colonnes.

Contiennent *Jud.* I, 27b-II, 17a.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 160-163.

De nombreux feuillets du vol. 129[1] de Paris, écrits manifestement de la même main, complètent ce fragment. Ces sont les fos 103-108, paginés ⲓ̅ⲋ̅-ⲕ̅ⲏ̅, *Jud.* IV, 16-VII, 3 ; 110-114, paginés ⲙ̅ⲅ̅-ⲙ̅ⲇ̅, ⲛ̅ⲑ̅-ⲝ̅ⲉ̅, *Jud.* IX, 40-55 ; XIII, 7-XV, 14 (1).

Ces divers fragments, tout comme ceux de Borgia, ont des colonnes d'environ 25 cm. de haut, dont le nombre de lignes, très inconstant, varie entre 27 et 31 ; l'écriture, épaisse et grossière, se distingue par le tracé caractéristique de certaines lettres (p. ex. ⲕ et ϣ), par les traits multiples qui encadrent la pagination, par les blancs, sans ponctuation, séparant les membres de phrase, par la manière d'accentuer les consonnes et les voyelles,

(1) Ces fragments de Paris sont identifiés entre eux dans le catalogue copte de la Bibliothèque Nationale. M. Maspero, qui les a publiés, écrit également : « Tous les fragments du livre des *Juges* qui sont entrés récemment à la Bibliothèque Nationale proviennent d'un même manuscrit à l'exception d'un seul... » (un fragment de Katameros). *Mém. Miss. arch.*, t. VI, p. 137. — Dans le catalogue, le f. 110 est paginé ⲙ̅ⲋ̅-ⲙ̅ⲏ̅ ; M. Maspero le publie avec la notation ⲙ̅ⲅ̅-ⲙ̅ⲇ̅, qui paraît être la vraie lecture du manuscrit, quelque peu détérioré aux marges supérieures.

par l'usage des accents circonflexes marquant la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XIV).

Les mêmes caractères paléographiques, notamment les blancs sans ponctuation, se retrouvent dans Paris 129[1] f[os] 134-142, paginés ⲣⲟⲋ-ⲣϥ, IV *Reg.* XI, 13-XIV, 9. Ils paraissent bien de la même main que les fragments du livre des *Juges* ; peut-être même ont-ils fait partie du même volume, avec une reprise de la pagination pour les livres des *Rois*.

Borgia XV. Trente feuillets paginés ⲓⲑ-ⲗ (I *Reg.* VI, 11-X, 3[a]) ; ⲡⲁ-ⲡⲃ (I *Reg.* XXII, 21[b]-XXIII, 14) ; ⲡⲍ-ϥ (I *Reg.* XXIV, 21[b]-XXV, 28[a]) ; ⲉ-ⲓⲃ (II *Reg.* II, 10[b]-III, 39[a]) ; ⲓⲑ-ⲗⲃ (2) (II *Reg.* VI, 6[b]-XI, 11) ; ⲗⲉ-ⲛ (II *Reg.* XI, 23-XV, 2) ; ⲝⲉ-ⲝⲉ (II *Reg.* XVIII, 1-12) ; ⲡⲋ-ⲡⲁ (II *Reg.* XXI, 14-XXII, 11). Dimensions : parchemin, 38 × 21 1/2 cm. ; texte, 22-22 1/2 × 16 cm. ; lignes 29-31 ; deux colonnes.

Contenu : voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. I, p. 165-174 ; 177-216.

Lettres marginales très abondantes, et d'une « élégance barbare », suivant l'expression de Zoega ; emploi fréquent de la couleur rouge pour les initiales, même dans les marges intérieures, ainsi que pour les traits et les points diacritiques ; ceux-ci, souvent omis ou remplacés par ⲉ (ex. ⲉϫⲉⲛ, ϩⲓϫⲉⲙ), se rencontrent aussi devant les voyelles (3). (Ciasca, Tab. XV).

---

(1) Cf. Ciasca, t. I, p. XXIV. Voir aussi Borgia IV, notre note sur les accents marquant la fin des mots.

(2) Il y a une double erreur du scribe dans la pagination de ce fragment : a) il passe directement de ⲕⲋ à ⲕⲉ, avec omission de ⲕⲁ ; b) il répète le ⲗⲃ. Cf. Ciasca, t. I, p. XXIV ; celui-ci relève, en outre, diverses omissions : « I *Reg.* VI, 13 ; VII, 11, 14 ; VIII, 1, 14-17 ; IX, 4, 7, 22 ; XXV, 3, 24 ; II *Reg.* II, 18 ; III, 6, 36-37 ; VI, 11 etc. »

(3) Cf. Zoega, p. 176 et Ciasca t. I, p. XXIV-XXV.

Ciasca (*loc. cit.*) rappelle que, suivant l'observation d'Erman, les trois feuillets publiés par celui-ci appartenaient au même manuscrit que Borgia XV (1). Ces feuillets faisaient partie de la collection Tattam et sont actuellement conservés dans la John Rylands Library de Manchester (catal. Crum, Manch. n° 2). Ils sont paginés ⲣⲁ-ⲣⲇ; ⲋⲅ-ⲋⲇ et contiennent respectivement I *Reg.* XXVIII, 16-XXX, 5 ; II *Reg.* XVII, 19-29, fin, (cf. Borgia XV, ⲋⲉ).

M. Crum rattache, en outre, au même groupe les fragments 17 et 937 (cat. sahid.) du British Museum, le premier paginé ⲣⲉ-ⲣⲋ, I *Reg.* XXX, 5-24, le second paginé ⲟⲑ-ⲡ, II *Reg.* XX, 11-23 (2). « Ce feuillet, écrit-il, à propos de Brit. 17, fait immédiatement suite à celui qu'a publié Erman ... et il est à présumer qu'il précède celui qu'a publié Maspero » (*Mém. Miss. Arch.*, p. 157) (3) ; « toutefois la pagination serait fautive, le ⲣⲋ ayant été répété» (4).

Le feuillet publié par M. Maspero, avec la pagination ⲣⲋ-ⲣⲏ (5), correspond à 129¹ f° 120 du catalogue de Paris, et contient I *Reg.* XXX, 24-XXXI, 13 (fin). Du même manuscrit proviennent encore Paris 129¹ f°s 117 et 118, le premier, un lambeau de feuillet, contenant I *Reg.* VI, 2-10, le second, un feuillet, paginé ⲙⲉ-ⲙⲋ I *Reg.* XIV, 17-32 (6). M. Maspero publie, en outre, comme faisant

(1) Erman. *Götting. Nachr.* 1880, p. 417 suiv. ; reproduits par Ciasca, t. I, p. 182-183 ; 212-213.

(2) Ces deux fragments ont été publiés par M. von Lemm. *Sahid. Bibelfr.*, fasc. III, litt. O et P.

(3) Le commencement du feuillet publié par M. Maspero est peu lisible.

(4) Voir la note ci-dessus sur la répétition de ⲗⲁ.

(5) Il faut lire évidemment ⲣⲍ-ⲣⲏ, ce qui confirme l'observation de M. Crum sur l'erreur du scribe.

(6) Publiés par Maspero et déjà identifiés par lui avec Borgia XV (*loc. cit.*, pp. 154 et 156). Il rapporte au même groupe le feuillet paginé ϥⲁ-ϥⲃ, I *Reg.* III, 8-20 (*loc. cit.*, p. 153). Ce devrait être le 129¹. f° 116 du cata-

partie du même manuscrit : II *Reg.* I, 1-II, 10 (129[1] f°s 121, 122 du cat. copte de Paris), deux feuillets paginés ⲁ̅-ⲁ̅ et constate qu'ils se rattachent directement au fragment publié par Ciasca t. I, p. 183 suiv. (1).

Dans tous ces fragments, on retrouve les traits caractéristiques signalés par Ciasca dans sa description de Borgia XV. Nous pouvons y ajouter la manière de marquer la pagination et les quaternions. L'accord des textes et de la pagination est des plus frappants, au point qu'en juxtaposant les fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Manchester, on arrive à reconstituer avec une pagination régulière le texte (2) de I *Reg.* XXVIII, 16 à II *Reg.* III, 39ᵃ. Voir notre tableau synoptique.

Borgia XVI. Deux feuillets paginés ⲕⲇ̅-ⲕⲉ̅. Dimensions : parchemin, 29 × 22 cm. ; texte, 24 1/2 × 17 cm. ; lignes 31-33 ; deux colonnes.

Contiennent I *Reg.* XVII, 33ᵇ-XIX, 5ᵃ. Ciasca (t. I, p. XXV) relève diverses omissions, notamment : I *Reg.* XVII, 36, 39, 41-42, 43-44, 46-47, 52-53 ; XVIII, 15-fin (c.-à-d. 15-30).

Publiés par Ciasca, t. I, p. 174-177.

Ecriture assez vulgaire ; points rouges à la fin des phrases et à l'intérieur des lettres marginales. Omission constante de l'accent remplaçant ⲉ ; rarement le tréma sur l'ⲓ. (Ciasca, Tab. XVI).

---

logue actuel. Nous avons examiné ce feuillet à diverses reprises et nous lui avons trouvé tant de différences avec les autres (tracé des lettres, manière de marquer la pagination, etc.) que nous hésitons à nous rallier ici à l'avis de l'éminent égyptologue.

(1) *Loc. cit.*, p. 164-167.

(2) Sauf certaines erreurs et omissions signalées plus haut et dues au scribe lui-même.

Ces feuillets proviennent du même manuscrit que Paris 129[1] f°s 123-126, quatre feuillets paginés ⲗ̅ⲍ̅-ⲙ̅ⲁ̅, contenant I *Reg*. XXVI, 7-fin ; XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II *Reg*. I, 11.

L'origine commune des fragments, confirmée par les dimensions des colonnes, se reconnait à l'écriture, à la polychromie des points et des lettres, aux ornements placés en tête des pages, aux inscriptions marginales etc.

Les lacunes signalées par Ciasca dans les deux feuillets de Borgia XVI sont plus considérables encore dans les fragments de Paris. Les chapitres XXVII, XXIX et XXX y sont omis en entier. Cependant la pagination se continue régulièrement ; aucun intervalle ne sépare les chapitres XXVI, XXVIII et XXXI ; aucune indication spéciale ne marque le commencement du second livre des *Rois*, dont le premier verset fait suite, sur la même colonne, au dernier verset du premier livre. M. Maspero, (p. 159) considère le manuscrit comme « une sorte de chronique formée d'extraits des Livres saints. »

Borgia XVII. Un feuillet, paginé [ⲑ̅]-ⲓ̅ (seul, le ⲓ̅ se lit, au *verso*). Dimensions : parchemin, 29 1/2 × 22,7 cm. ; texte, 22 1/2 × 17 cm. ; lignes 30 et 31 ; une colonne.

Contient *Ps*. VII, 17b-IX, 11.

Publié par Ciasca, t. II, p. 71-73.

Les *Psaumes* sont distribués en versets, généralement plus brefs que ceux de nos éditions actuelles. A chaque verset recommence une nouvelle ligne ; la continuation du verset va quelque peu en retrait de la ligne initiale. Le chiffre et le titre des *Psaumes*, en couleur rouge. Grandes initiales ornées et coloriées, au commencement de chaque *Psaume*. Emploi régulier des accents ; tréma sur l'ⲓ.

Tous ces caractères se retrouvent dans Paris 129[2] f[os] 62-64 ; 69-70 dont l'identité avec Borgia XVII nous parait évidente. Les f[os] 62, 63 sont paginés [ⲣⲙⲉ]-ⲣⲙϛ, [ⲣⲙⲑ]-ⲣⲛ ; le f[o] 64 a perdu sa pagination. Ils contiennent respectivement *Ps.* LXXXVIII, 38-LXXXIX, 7 ; XC, 11-XCII, 1 ; XCIX, 4-CI, 10 (1). Les feuillets Paris 129[2] f[os] 69-70 ont perdu leur pagination. Ils contiennent *Ps.* CIII, 34-CIV, 27 ; CV, 35-CVI, 10 (2). Aucun fragment des *Psaumes* ne figure dans l'édition de M. Maspero.

A l'aide des photographies que nous a gracieusement procurées M. Wessely, nous avons pu identifier sans peine avec le groupe de Borgia XVII les fragments suivants de la Collection de l'Archiduc Renier, de Vienne : K 9861[b], 9873, 9862, 9861, cinq feuillets paginés (dans l'ordre ci-dessus) [ⲣⲓⲑ]-ⲣⲕϛ, et contenant *Ps.* LXXIV, 5-LXXVII, 51 ; K 9860, un feuillet paginé [ⲣϥⲁ]-ⲣϥⲃ, contenant *Ps.* CXVIII, 21-49 (3). La pagination n'apparait

---

(1) Le catalogue manuscrit de Paris porte simplement : *Ps.* 88, 89, 99-101. Il ajoute à propos des feuillets 62-64 : « Même Mss. que le f° 44. » Nous avons observé des différences assez sensibles entre ce f° 44 et le groupe de Borgia XVII, pour les lettres ⲕ et ϥ, et nous l'avons rattaché au groupe de Borgia XX. Dans ce dernier groupe, comme dans Paris 129[2] f° 44, les branches du ⲕ sont droites et restent dans l'alignement ; dans le groupe de Borgia XVII, leurs courbes s'avancent en tenailles, au dessus et en dessous des lignes. Dans ce groupe, également, le ϥ affecte une forme plus carrée que dans Paris 129[2] f° 44 et le reste du groupe Borgia XX. (Voir, plus loin, les notes sur Borgia XX.)

(2) Catal. Paris : « *Ps.* 103-105... même Ms. que le 23 et 48 ». Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les f[os] 23 et 43 sont d'une onciale bien arrondie qui ne ressemble guère à l'écriture raide et droite des ff. 69-70. Le format des f[os] 23 et 48 est, en outre, considérablement plus grand que celui des f[os] 69-70. (Hauteur des colonnes : 25-26 cm. contre 22.)

(3) Publié par Wessely, *Sahid. griech. Psalmenfragmente.* Wien 1907, p. 175-189, (Sitzungsber. der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien. Ph. hist. Kl., 155 Band).

qu'au *verso*, comme sur le feuillet de Borgia XVII. Tous ces fragments s'accordent pour le format, le nombre des lignes, les traits encadrant la pagination, les ornements des majuscules, la ponctuation et l'écriture, notamment pour le tracé des lettres ⲏ et ϥ.

Borgia XVIII. Treize feuillets, dont les neuf premiers sont paginés ⲙⲍ-ⲙⲏ; ϥⲑ-ⲣⲓ; ⲣⲙⲑ-ⲣⲛⲇ; les quatre derniers feuillets ont perdu leur pagination. Dimensions : parchemin, 27 × 19,8 cm.; texte, 20 × 14 cm.; lignes 22-27 (1); une colonne.

Contiennent : exégèse des *Psaumes*. Les passages cités sont les suivants *Ps.* XV, 11b-XVI, 8a; XXVIII, 7-fin; XXXII, 1-18a (2); XXXIII, 1-XXXIV, 3, 7a; XLIV, 14-XLVI, 6 (3); CXXXIV, 7b; CXXXVIII, 1-10.

Ces passages des *Psaumes* ont été publiés, sans les commentaires, par Ciasca, t. II, p. 75-76; 85, 87-90; 99-101; 148-149.

Les versets des *Psaumes* sont écrits en retrait et marqués d'une sorte de guillemets. Toutefois, cette règle n'a pas été constamment observée. Pag. ⲣⲉ, *Ps.* XXXIII, 9a est écrit dans l'alignement du texte de l'exégèse et sans guillemets; pag. ⲣⲙⲑ, le passage du commentaire précédant le *Ps.* XLIV, 14 est écrit en retrait et avec guillemets; à la même page, les trois premières lignes du commentaire qui suivent le *Ps.* XLIV, 15a sont écrites en retrait, mais sans guillemets; enfin, pag. ⲣⲛⲇ et ⲣⲛⲉ, *Ps.* XLV, 2b-6a;

(1) Ciasca, lin. 22-24.

(2) Ciasca, t. II, p. XXXVIII, donne XXXII, 1-XXXIV, 3, 7a. Les versets XXXII, 18b-22, manquent dans le Ms., comme d'ailleurs dans l'édition de Ciasca, t. II, p. 88.

(3) XLIV, 16a et XLV, 6a font défaut.

XLVI, 2-3ª, et pag. pénult., *verso*, *Ps*. CXXXVIII, 1-2 sont écrits dans l'alignement de l'exégèse et sans guillemets.

Nous n'avons pas rencontré de fragments similaires dans les autres collections bibliques. Peut-être en trouverait-on parmi les fragments de sermons ou d'homélies.

Borgia XIX (conservé à Naples). Vingt feuillets sur *papier oriental*, paginés (au *recto*) ⲣ̄ⲃ̄,..., ⲣ̄ⲓ̄ⲉ̄, ⲣ̄ⲕ̄ⲁ̄, ⲣ̄ⲕ̄ⲉ̄, ⲣ̄ⲗ̄, ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄, ⲣ̄ⲗ̄ⲃ̄, ⲣ̄ⲗ̄ⲉ̄-ⲣ̄ⲗ̄ⲍ̄, ⲣ̄ⲙ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲙ̄ⲉ̄, ⲣ̄ⲟ̄ⲁ̄, ⲣ̄ⲟ̄ⲍ̄, ⲣ̄ϥ̄. Dimensions : papier, 25 1/2 × 16 1/2 cm. ; texte, 18 1/2 × 12 1/2 cm. ; lignes 19 ; une colonne.

Contiennent : *Ps*. XLVIII, 20-XLIX, 6ª ; LIX, 11-LX, 5 ; LXI, 12ᵇ-LXII, 7ª ; LXV, 10ª-19 ; LXVII, 22-28, LXVIII, 14ᵇ-LXIX, 1 ; LXX, 11ᵇ-LXXI, 9 ; LXXII, 16-LXXIV, 10 ; LXXXIV, 7ᶜ-LXXXV, 1 ; LXXXVII, 18-LXXXVIII, 7ª ; XCII, 5ᵇ XCIII, 8.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 102-103 ; 110-112, 114-127 ; 130-132 ; 138.

C'est un manuscrit copte-arabe, d'une écriture peu soignée, et, suivant l'opinion de Ciasca, probablement d'une époque assez récente. Nous n'avons pas trouvé jusqu'ici de feuillets complémentaires de ce manuscrit dans les collections bibliques que nous avons parcourues. Il est vrai que celles-ci étaient principalement composées de fragments sur parchemin. Le codex XIX et les lectionnaires XCVIII, XCIX sont les seuls fragments bibliques du fonds Borgia qui soient sur papier.

Borgia XX. Six feuillets, dont les deux premiers seulement ont conservé leur pagination : ⲡ̄ⲉ̄-ⲡ̄ⲋ̄ ; ϥ̄ⲁ̄-ϥ̄ⲃ̄ (1).

---

(1) Les quatre derniers portent, au crayon, sur la partie restaurée, les chiffres ⲣ̄-ⲣ̄ⲁ̄ ; ⲣ̄ⲃ̄-ⲣ̄ⲅ̄ ; ⲣ̄ⲇ̄-ⲣ̄ⲉ̄ ; ⲣ̄ⲋ̄-ⲣ̄ⲍ̄.

Dimensions : parchemin, 28,4 × 22,5 cm. ; texte, 22 × 15-17 cm. ; lignes 28-30 ; une colonne.

Contiennent *Ps*. LIII, 7-LIV, 19^{a} ; LVII, 6-LVIII, 13^{a} ; LXXXVIII, 8^{b}-XCI, 1 (1).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 105-109.

Écriture droite et régulière. Les titres des *Psaumes*, les points et les ⲇⲓⲁⲯⲁⲗⲙⲁ, en couleur rouge. Emploi régulier du trait horizontal pour remplacer l'ⲉ. Tréma sur l'ⲓ. Grandes initiales ornées de dessins géométriques ; figures d'animaux dans les marges inférieures ; le tout polychromé. (Ciasca, Tab. XXI).

Ces fragments ressemblent beaucoup à Paris 129^{2} f° 6 (fin du quaternion ⲁ̄) *Ps*, X, 8-XIII, 1 (2) ; f° 13 (fin du quaternion ⲇ̿) *Ps*. XXXIX 10-XL, 9 ; f° 44, *Ps*. LXI, 10-LXIII, 5 (fragmentaire) (3) ; f°s 88-89, paginés ⲥ̄ⲗ̄ⲁ̄-ⲥ̄ⲗ̄ⲇ̄. *Ps*. CXL, 4-CXLIII, 10 (4).

---

(1) Quelques petites lacunes dans les quatre derniers feuillets, dont la partie supérieure a été endommagée. Voir le texte publié par Ciasca.

(2) Le catalogue de Paris réunit 129^{2} f°s 5 et 6 avec cette mention : « *Ps*. 7-13 ; 2 feuillets paginés ⲍ̄-ⲓ̄. » En réalité, le f. 5, paginé ⲍ̄-ⲕ̄, contient *Ps*. VII, 11-IX, 10. Le feuillet suivant contient *Ps*. X, 8-XIII, 1. Il a perdu sa pagination au *recto ;* au *verso*, l'angle gauche qui devrait porter le chiffre de la pagination a disparu ; dans l'angle droit on lit le chiffre ⲁ̄ ; au centre se voit la croix avec les inscriptions caractéristiques des quaternions. Le chiffre ⲁ̄ marquerait donc la fin du premier quaternion, correspondant à la page 16, ⲓ̄ⲉ̄.

Nous hésitons à rattacher le f° 5 au f° 6 et aux autres f^{os} du groupe Borgia XX ; ceux-ci, en effet, ont tous le ϥ d'une forme sensiblement différente du ϥ de Paris 129^{2} f° 5, et n'ont pas, comme ce dernier, de lettres se prolongeant dans la marge supérieure. Nous rapprocherions plutôt Paris 129^{2} f° 5 de Berlin Or. 1605 fol., 3, contenant *Ps* LXIII, 7-LXV, 15.

(3) Il ne subsiste plus qu'une moitié (la partie gauche) du feuillet ; au *recto*, à gauche, un chiffre, qui paraît être ⲍ̄ (?), commencement du cahier.

(4) Pour tous ces feuillets, le catalogue de Paris ne mentionne que les *Psaumes* sans indication des versets. Il identifie avec raison les f°s 88-89

Cette ressemblance se remarque aussi dans le Ms. 36 du British Museum, un feuillet paginé ⲥⲅ-ⲥⲇ, *Ps.* CXVIII, 37-66, au sujet duquel M. Crum fait l'observation suivante : « Il est possible qu'il appartienne au Cod. XX de Borgia, de même qu'un feuillet de S. Pétersbourg publié par M. von Lemm » (*Sahid. Bibelfr.* Fasc. II, *litt.* E). Ce feuillet de S. Pétersbourg, paginé ⲥⲓⲁ-ⲥⲓⲃ, contient *Ps.* CXVIII, 152-CXIX, 1.

M. von Lemm, dans une note qu'il a bien voulu nous adresser, affirme d'une manière catégorique l'identité des fragments de Rome, de Londres et de S. Pétersbourg.

Les manuscrits de Borgia XVII, et de Borgia XX présentent entre eux certaines ressemblances qui nous ont tout d'abord embarrassé dans nos recherches sur les feuillets complémentaires de ces deux fragments. La difficulté s'augmentait encore du fait que quelques-uns des feuillets de Paris avaient été indûment réunis dans le catalogue manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Voir nos observations antérieures.

En examinant de plus près les divers fragments de Rome, de Paris, de Londres et de Vienne nous y avons trouvé certains caractères distinctifs dont la fixité nous a finalement permis de procéder au groupement des feuillets appartenant respectivement aux deux manuscrits. Ces caractéristiques se rencontrent surtout, *a)* dans le ⲕ, dont les branches se prolongent au dessus et en dessous des lignes dans Borgia XVII, tandis qu'elles restent dans l'alignement dans Borgia XX (1) ; *b)* dans le ϥ plus carré

---

avec le f° 44 ; mais c'est à tort, selon nous, qu'il rapporte au même groupe le f° 62. Voir Borgia XVII.

(1) Par Borgia XVII et Borgia XX, nous désignons ici non seulement les deux fragments de Rome, mais l'ensemble des deux groupes tels que nous les avons reconstitués.

dans Borgia XVII que dans Borgia XX ; *c*) dans le ⲗ qui descend presque toujours sous la ligne dans Borgia XX, ce qu'on ne voit pas dans Borgia XVII ; *d*) dans le ϩ dont la double courbe, tracée d'un trait, ne rejoint pas toujours, par le milieu, la branche verticale dans Borgia XX, contrairement à ce qui s'observe dans Borgia XVII, dont le ϩ, d'autre part, se termine presque à angle aigu à sa partie inférieure ; *e*) dans le trait oblique surmontant le chiffre de la pagination dans Borgia XVII, et *f*) dans l'accent, marqué par un point dans Borgia XVII, et par un trait allongé, dans Borgia XX.

Borgia XXI et CCLXX. Deux feuillets sans pagination, dont le premier est conservé à Rome, et le second, à Naples. Dimensions : parchemin, 36,5 × 25,1 cm. ; texte, 25,7 × 17 cm. ; lignes 30-31 ; une colonne.

Contiennent *Ps*. CVII, 6-CVIII, 15 ; CIX, 6^b-CXII, 2^a.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 140-145.

Les dimensions des feuillets dépassent le format ordinaire ; les titres des *Psaumes*, les accents, les trémas sur l'ⲓ, la ponctuation, les points à l'intérieur du ⲫ, les abréviations sont marqués en rouge. Parfois la syllabe finale est rejetée au-dessus de la ligne, à l'extrémité des colonnes. Çà et là, des initiales polychromées, ornées de grandes figures. (Ciasca, Tab. XXII).

Ces caractéristiques se retrouvent dans Paris 129[1] f° 32 paginé ⲟ̅ⲉ̅-ⲟ̅ⲋ̅, contenant *Ps*. L, 13^b-LII, 1^a et dans le n° 8001 du Musée Égyptien du Caire, quatre feuillets paginés [ϥ̅ⲑ̅]-ⲣ̅ⲋ̅, contenant *Ps*. LXVIII, 24-LXXIII, 15 (1).

---

(1) Comparer, notamment, les initiales ornées de Borgia XXI, *Ps*. CVIII avec celles de Paris, *Ps*. LII et du Caire, *Ps*. LXXI et LXXII. Les fragments de Paris et du Caire s'accordent aussi pour les traits qui surmontent le

Le f° 32 de Paris 129² fait immédiatement suite à un fragment de S. Pétersbourg (coll. Golenischeff) paginé ⲟⲋ̅-ⲟⲍ̅, *Ps.* XLIX, 14-L, 13ª. Ce fragment a été publié par von Lemm (*Sahid. Bibelfr.* fasc. II, *litt.* D), qui écrit à ce sujet : « Der Schriftcharacter komt dem des Cod. Borg. Sah. N° XXI am nächsten ».

L'ensemble de ces données nous autorise à considérer comme certaine l'identification de ces divers fragments avec ceux de Zoega XXI. Ils se distinguent d'ailleurs tous par les dimensions insolites du format.

Borgia XXII. Six feuillets paginés ⲥ̅ⲍ̅-ⲥ̅ⲓ̅ⲏ̅. Dimensions : parchemin, 26,5 × 21,6 cm. ; texte, 18,5 × 15 cm. ; lignes 31 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* VII, 7-X, 27.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 158-167.

Ce manuscrit est considéré par Zoega comme un des plus beaux et des plus anciens de la collection ; les marges latérales et inférieures ont été restaurées. Il est d'une jolie écriture onciale. A la fin des lignes, les dernières lettres des mots sont parfois rejetées sur la ligne précédente. Pas de grandes majuscules ; quelques lettres initiales légèrement en relief, accompagnées de petits ornements de forme assez élégante et teintés de vert ; l'accent est marqué par un trait allongé ; tréma sur l'ï. (Ciasca, Tab. XXV).

M. Crum (cat. Brit.) rattache au même manuscrit le

---

chiffre de la pagination. M. Crum remarque, sans préciser davantage, que d'autres feuillets du codex 8001 du Caire se trouvent dans les collections d'Europe (*Coptic Monuments*, 1902). MM. Daressy et Lacau, conservateurs au Musée Egyptien, ont eu l'obligeance de mettre ce manuscrit à notre disposition et nous ont prêté leurs bons offices pour nous mettre à même d'en prendre des photographies.

cod. 40 du British Museum, paginé ⲥⲗⲋ-ⲥⲗⲏ, *Prov.* XV, 24-XVI, 5 (publié par J. Schleifer, *op. cit.* Sitzb. K. A. W., 162 B., 1909, p. 31-33), ainsi que les passages publiés par M. Maspero, *op. cit.*, p. 192-194.

Ces passages, que M. Maspero avait déjà, de son côté, identifiés avec ceux de Rome, (1) correspondent à 129³, f°s 119-120 du catalogue de la Bibliothèque Nationale et contiennent *Prov.* X, 28-XI, 29, se rattachant directement à Borgia XXII, f° ⲥⲓⲏ (*Prov.* X, 27).

Il faut y ajouter Paris 129³ f° 118 (fragment), *Prov.* I, 6-21 et f° 122 (petit fragm. p. ⲥⲕⲉ-ⲥⲕⲋ), *Prov.* XII, 15-20, 23-28, fragments non mentionnés par M. Maspero, que le catalogue de Paris identifie avec raison avec les f°s 119-120.

M. Crum (cat. Brit). estime que le fragment de British 4 contenant *Gen.* XXIX, 6-18 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb, 1911, p. 5-6) est de la même main que British 40 et Borgia XXII.

Borgia XXIII. Trois feuillets et demi, dont la pagination a disparu. Dimensions : parchemin (mutilé), 28×23^cm.; texte, 25 × 16-18 1/2 ^cm. ; lignes, 31-32 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* VII, 24-X, 12 (2).

Publiés par Ciasca. T. II, p. 159-166.

Ecriture arrondie, quelque peu irrégulière, la courbe de l'ⲉ, l'ⲟ, le ⲥ s'élève généralement au-dessus de l'alignement ; double point sur l'ϊ ; accents assez nombreux;

---

(1) « Deux feuillets consécutifs, le dernier très mutilé. Proviennent du même manuscrit qui a fourni à Bsciai et à Ciasca la première partie de leur édition et prennent le texte au point où cesse celui de Bsciai et de Ciasca » (*loc. cit.*). Le premier est paginé ⲥⲓⲑ-ⲥⲕ.

(2) Ciasca (t. II, p. xl) remarque que, à partir de *Prov.* IX, 16, les feuillets ont été déchirés par le milieu, perdant une partie du texte. Dans son Introd. (*loc. cit.*), il fait commencer le fragment à *Prov.* VII, 25. En réalité, le feuillet commence au v. 24 légèrement mutilé.

un trait allongé, parfois arrondi, pour remplacer l'ⲉ ; çà et là, un accent circonflexe sur l'ⲟ, et un trait oblique pour marquer la fin des mots (1). (Ciasca, Tab. XXIV).

Nous ne connaissons pas d'autres fragments des *Proverbes* présentant les mêmes dimensions et les mêmes caractères paléographiques.

Borgia XXIV. 78 feuillets paginés ⲝⲉ-ⲣⲙⲉ, ⲁ-ⲟⲋ. Dimensions : parchemin, 30,5 × 24,5 cm. ; texte, 20,5-21,5 × 16-17 cm. ; lignes 26-30 ; une colonne.

Contiennent *Prov.* XX, 1b fin du livre (2) (ⲝⲉ-ⲣⲃ) ; l'*Ecclésiaste* en entier à l'exception de IX, 4-X, 3 (3) (ⲣⲉ-ⲣⲙⲉ) ; *Job.* I-XXXIX, 9a (4) (ⲁ-ⲟⲋ).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 1-63, ; 167-214.

Ecriture droite et assez régulière ; çà et là des majuscules avec des légers ornements ; grandes initiales et grands ornements au commencement des livres. Nombreux accents ; l'accent remplaçant l'ⲉ habituellement marqué par un trait ; double point sur l'ï ; souvent un point, parfois un trait oblique sur la lettre finale, surtout sur les voyelles. (Ciasca, Tab. XXVI).

Zoega et Ciasca font remarquer que la pagination des *Proverbes* se continue pour l'*Ecclésiaste*, tandis qu'une nouvelle pagination est adoptée pour le livre de *Job*, lequel commence au *verso* du dernier feuillet de l'*Ecclésiaste* ; ceci prouve à l'évidence qu'un seul codex pouvait avoir plusieurs séries de pages. Ils signalent, en outre, diverses erreurs dans la pagination : dans la première série, les chiffres ⲟⲏ-ⲟⲑ sont répétés ; dans la seconde, de ⲓⲏ on

(1) Voir note (1) Borgia IV.

(2) Ciasca, t. II, p. xviii, fautivement : *Prov.* XX, 3.

(3) Voir Ciasca, t. II, p. xlvi.

(4) Zoega donne seulement *Job.* I-XXXVIII, 16. Il aura ignoré ou omis le dernier feuillet.

passe à ⲡⲁ̄ (avec omission de ⲓ̄ⲑ̄ et ⲕ̄) ; de ⲗ̄ⲉ̄ à ⲗ̄ⲏ̄ (avec omission de ⲗ̄ⲋ̄) ; par contre le chiffre ⲏ̄ⲁ̄ se lit sur deux pages consécutives.

Nous avons retrouvé les derniers feuillets de ce codex dans les collections de Londres et de Paris.

Déjà, M. Crum avait constaté une ressemblance entre Borgia XXIV et British 23 (1), un feuillet, paginé ⲡ̄·ⲡ̄ⲁ̄, *Job*. XL, 7-XLI, 9 (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 21-23).

Cette même ressemblance existe entre Borgia XXIV et Londres 23, d'une part, et Paris 129³ f°s 115-117, d'autre part (2). Bien plus, le fragment de Paris se rattache directement à celui de Londres. Les f°s 115-117, qui doivent se lire en sens inverse de leur classement (117-115), contiennent, en effet, *Job*. XLI, 10-fin du livre. Le premier, paginé ⲡ̄ⲃ̄ fait immédiatement suite à celui du British, paginé ⲡ̄ⲁ̄, se terminant à *Job*. XLI, 9. Un seul feuillet, encore inconnu (contenant *Job*. XXXIX, 9ᵇ-XL, 6, paginé ⲟ̄ⲏ̄-ⲟ̄ⲑ̄, sépare le dernier feuillet de Rome du fragment de Londres.

Borgia XXV (Naples). Huit feuillets paginés ⲡ̄ⲋ̄-ⲣ̄ⲃ̄. Dimensions : parchemin, 29×25^cm. ; texte, 21-22×16-17^cm. ; lignes 30 ; une colonne.

Contiennent, *Job*. XL, 8-fin du livre ; *Prov*. I, 1-III, 19.

Publiés par Ciasca. T. II, p. 63-68 ; 152-158.

---

(1) « Written in an upright character (cf. Ciasca II *Tab*. XXVI). » Ciasca *Tab*. XXVI = Borgia *Cod*. XXIV.

(2) Même écriture, mêmes accents, même manière de marquer la pagination, même disposition des lignes, mêmes dimensions. Le fragment n'a pas été publié par M. Maspero. — M. l'abbé Dieu, qui prépare un travail sur le Livre de *Job*, nous signale le passage suivant du colophon de Paris 129³ f° 115 : le scribe, « le moine Baôle y a pris soin des trois livres des *Proverbes*, de *Job* et de l'*Ecclésiaste* ». Ce sont précisément les trois livres de Borgia XXIV.

Belle onciale, avec ⲁ et ⲙ archaïques (à angles aigus) ; l'accent remplaçant l'ⲉ est marqué par un trait fin, allongé ; tréma sur l'ı ; pas de majuscules ; petits ornements assez élégants, pour indiquer les divisions ; à la fin du volume un grand dessin représentant Job avec ses filles. (Ciasca, Tab. XIX).

Tous les caractères paléographiques de ce codex se rencontrent dans Paris 129³ f° 121, paginé ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ?, *Prov.* XI, 23-XII, 11 ; on y, retrouve d'autre part, les mêmes dimensions et le même nombre de lignes que dans Borgia XXV. Un petit fragment de la même collection (129³ f° 115) contenant *Job.* IX, 10-16 ; 23-29, paraît écrit de la même main (1). Les f°s 115 et 121 n'ont pas été publiés par M. Maspero.

Borgia XXVI. Sept feuillets paginés ⲗⲋ-ⲙⲁ ; ⲕⲑ-ⲍ ; ⲍⲋ-ⲍⲉ. Dimensions : parchemin, 33,5 × 26,9 ^cm. ; texte, 27-27,5 × 19 ^cm. ; lignes 35-38 ; deux colonnes.

Contiennent *Isaie* XVI, 6^b-XX, 6 ; XXVII, 13^b-XXVIII, 15^a ; XXIX, 5^b-XXX, 12^a (2).

Publiés par Ciasca, t. II, p. 225-236.

Format dépassant les dimensions ordinaires. Ecriture nette, bien alignée, mais pas toujours uniforme pour le tracé des lettres ; nombreuses majuscules et signes de lecture en polychromie (rouge, jaune, vert) ; quelques lettres ressortant au-dessus de la première ligne. L'accent remplaçant l'ⲉ est marqué par un trait bref ; double point sur l'ı ; quelques accents sur les voyelles. Le ϯ porte, à l'angle supérieur de droite, le point signalé par Ciasca pour Borgia XIII.

---

(1) Le catalogue de Paris note à propos de 129³ f°s 131-137 (*Prov.* XXVII, 32-XXIX, 12 etc.) : « Même Ms. que celui de Naples, le n. XXV de Zoega. » L'écriture de ce fragment est toute différente de celle de Borgia XXV.

(2) Avec quelques lacunes. Voir Ciasca t. II, p. xlvii et 225 suiv.

D'après M. Crum, ce fragment fait probablement partie du même codex que le n° 43 du British Museum : deux feuillets, le premier, sans pagination, le second, marqué ϥϛ-ϥⲍ, plus un morceau de feuillet contenant respectivement : *Is.* V, 17-VI, 2 ; XL, 24-XLI, 10; XLII, 6-7 ; 10-12 (publiés par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1909, p. 7-12, et par Wintstedt, Journ. of theol. Stud. X, jan. 1909, pour les deux premiers feuillets.

Les deux fragments se rencontrent jusque dans les moindres détails : dimensions, nombre de lignes, particularités paléographiques, notamment le point dans l'angle du ⳁ. Après les avoir soumis à un examen minutieux, nous considérons leur identité comme certaine.

Les traits communs à Borgia XXVI et à British 43 se retrouvent, avec la même évidence, dans des fragments d'*Isaïe* appartenant à d'autres collections. Ce sont :

a) Paris 129³ f° 142 (fragm.), *Is.* III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5 ; f° 145, paginé ⲕⲑ-ⲗ, *Is.* XI, 14-XIII, 12 ; f° 148, paginé ⲙⲉ-ⲙⲋ, *Is.* XXI, 1-XXII, 2 (1) ; f°s 157-161, paginés ⲣⲗⲁ-ⲣⲙ, *Is.* LV, 9-LX, 8 ;

b) Institut français du Caire, un feuillet portant au *verso* le chiffre ⲉ, (fin du 5ᵉ quaternion, équivalant à la page ⲡ) et contenant *Is.* XXXV, 2-XXXVI, 8 (2).

---

(1) Identifié avec le f° 145 dans le cat. de Paris ; se rattache immédiatement, tant pour le texte que pour la pagination, à Borgia XXVI, p. ⲙⲇ. Cette double identification avait déjà été faite par M. Maspero. (*Mém. Miss. arch. Caire*, t. VI, p. 214). Toutefois M. Maspero assigne au fragment *Is.* XI, 14-XIII. 12 la pagination ⲙⲉ-ⲙⲋ, alors que le Ms. porte, en réalité, les chiffres ⲕⲑ-ⲗ. D'autre part, il identifie ce même fragment avec un autre feuillet ⲕⲑ-ⲗ contenant *Is.* X, 21-XI, 5 (*op. cit.*, p. 209, 211). C'est le f° 144 de Paris 129³, lequel est tout différent du groupe Borgia XXVI. Les fragments 129³ f°s 142, 157-161 font défaut dans l'édition de M. Maspero.

(2) MM. Chassinat et Lacau ont mis gracieusement à notre disposition les fragments inédits de l'Institut français du Caire.

Tout ce groupe d'*Isaïe* offre également des ressemblances avec les fragments suivants de *Jérémie* : Manchester, John Rylands Library, N° 8 (cat. Crum) quatre feuillets paginés ⲣⲕⲑ-ⲣⲗⲉ, *Jerem.* XXXIX, 42-XLIII, 7, [XXXII, 2-XXXVI, 7] (1) ; (publiés par Erman *op. cit.* p. 428 suiv., Ciasca t. II, p. 256 suiv.) ; Paris 129[3] f° 170, paginé ⲗⲅ-ⲗⲇ, *Jerem.* IX, 23-X, 18 ; f° 172, paginé [ⲙ]ⲍ-[ⲙⲏ] (2). *Jerem.* XV, 3-19 ; f° 180, paginé ⲡⲁ-ⲡⲃ. *Jerem.* XXVII, 4-17 [L, 4-17] (3) ; f° 181 pag. ϥⲅ-ϥⲇ. *Jerem.* XXVIII, 59-XXXIX, 4 [LI, 59-fin ; XLVII, 2-4] ; 179, paginé ⲣⲍ-ⲣⲏ, *Jerem.* XXXII, 37[b]-XXXIII, 13[a] [XXV, 37[b]-XXVI, 13[a]] ; f° 182, paginé ⲣⲑ-ⲣⲓ. *Jerem.* XXXIII, 13[b]-XXXIV, 4 [XXVI, 13[b]-XXVII, 4[a]] ; f[os] 184-186 (3), paginés ⲣⲕⲅ-ⲣⲕⲉ ; ⲣϥⲁ-ⲣϥⲃ, *Jerem.* L, 6-LI, 25 [XLIII, 6-XLIV, 25 ; *Lam.* V, 9-22 ; *Epist.* I, 1-7 (4).

---

(1) On sait que, pour la seconde partie de *Jérémie*, la distribution des chapitres est différente dans la *Vulgate* et dans les *Septante*. Nous donnons en ordre principal la citation d'après le texte des *Septante*, lequel a servi de base à la version copte. Les chiffres placés entre crochets désignent le passage correspondant de la *Vulgate*. Certaines citations du catalogue de Paris sont inexactes, cf. f° 179 coll. 182.

(2) Le feuillet n'a conservé de la pagination que le chiffre ... ⲍ au *recto*. Mais le *verso* porte à droite le chiffre ⲅ marquant la fin du 3[e] quaternion, et correspondant à la page (16 × 3) ⲙⲏ, d'où ⲙⲍ pour le *recto*.

(3) Les f[os] 170, 172, 180 conservent toutes les lettres de la ligne supérieure dans l'alignement, contrairement à ce qui s'observe dans la *plupart* des fragments de ce groupe. Toutefois nous les avons assimilés à ce groupe, à cause de la concordance parfaite des autres détails paléographiques et parce que la même divergence s'observe, çà et là, dans les autres fragments de Londres, de Paris et de Manchester. Sur une même page, l'une des colonnes a les lettres ⲗ ⲫ ϫ projetées dans la marge supérieure, l'autre, au contraire, conserve ces mêmes lettres dans les limites de l'alignement. V. p. ex. Londres 43, f° 1, *verso* ; Paris f° 182, *verso* ; Manchester f° 2, *recto*.

(4) Cat. Paris : « Même Ms. que f. 169 et 173. » Nous ne saurions nous rallier à cette identification. Les dimensions des colonnes du groupe 169 et 173 sont sensiblement inférieures (3 cm.) à celles du groupe 184-186.

L'identification de ces divers fragments de *Jérémie*, donne lieu à quelques difficultés, soit qu'on les compare entr'eux, soit qu'on les rapproche des fragments d'*Isaïe* de Borgia XXVI.

On constate, en effet, çà et là, des écarts assez sensibles, tant pour le tracé de certaines lettres, telles que ĸ, ϥ, ϒ (final), que pour le nombre des lignes. Mais nous avons remarqué des variations analogues même dans les feuillets des fragments à texte continu.

Tout en conservant quelques doutes, nous sommes fort enclin à reconnaître la même main dans l'ensemble de ces fragments. Peut-être ont-ils fait partie d'un seul volume, avec une pagination différente pour *Isaïe* et pour *Jérémie*. Les textes se suivent avec des lacunes proportionnées aux intervalles de la pagination. Voir le tableau synoptique.

Borgia XXVII. Un feuillet paginé ⲗⲋ-ⲗⲍ. Dimensions : parchemin, 29,5 × 24,4 cm. ; texte, 24 × 19 cm. ; lignes, 30-32 ; deux colonnes.

Contient *Jerem.* XI, 21-XII, 4.

Publié par Ciasca, t. II, p. 251-252.

Ecriture grossière et mal alignée ; quelques majuscules ornées de rouge ; emploi irrégulier de l'accent, marqué tantôt par un trait, tantôt par un point ; tréma sur l'ı.

Le feuillet est en tout semblable *a)* à Paris 129³ f°s 169, un fragment, très détérioré contenant *Jerem.* VI, 19-22 ;

Nous rattachons les f°s 169 et 173 à Borgia XXVII. Le f° 182 fait défaut dans l'édition de M. Maspero ; il a été publié par le P. Deiber, Revue Biblique 1908, en même temps que le f° 179 ; celui-ci figurait déjà dans la publication de M. Maspero, p. 239 suiv.

10

VII, 6-9 (inédit) et f[os] 173-174, *Jerem.* XVI, 9-XVII, 5 (avec lacunes), deux fragments d'un même feuillet, le 2[d] seul publié par M. Maspero *op. cit.*, p. 323 ; f[os] 175-176, paginés ⲕⲁ ⲕⲃ, ⲕⲍ-ⲕⲏ, *Jerem.* XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ;

b) Venise, (Mingarelli, *Ægyptiorum codicum reliquiae Venetiis in Bibliotheca Naniana asservatae*, III, p. LXII suiv.), deux feuillets paginés ⲗⲍ-ⲙ, *Jérém.* XIII, 14-XIV, 19.

Ce groupe se distingue de celui de Borgia XXVI par les dimensions des colonnes, sensiblement plus petites, par l'écriture plus irrégulière, par l'absence des couleurs aux numéros de la pagination.

Borgia XXVIII. Six feuillets paginés ⲓⲍ-ⲕⲏ ? (1). Dimensions : parchemin 22,1 × 18,5 cm. ; texte, 17-17,5 × 14-14,5 cm. ; lignes 25-28 (2) ; deux colonnes.

Contiennent *Ezech.* IV, 14[b]-VIII, 3.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 257-266.

Belle écriture onciale ; ⲁ et ⲙ aux formes arrondies ; pas de grandes initiales ornées ; en de rares endroits, une petite initiale s'avance quelque peu dans la marge ; tréma sur l'ⲓ ; ponctuation abondante.

M. Maspero (*op. cit.*, p. 252) constate que le fragment de Paris contenant *Ezech.* III, 23-IV, 14[a] se rattache directement au morceau publié par Ciasca, t. II, p. 257. Ce fragment correspond à 129[3] f[os] 191-192 du catalogue de Paris, lequel les joint au f° 190, *Ezech.* I, 1-10, fragment de 25 lignes.

Les f[os] 191-192 ont perdu leur pagination ; mais le f° 191 *verso* a conservé le chiffre ⲁ, marquant la fin du

(1) La pagination ne figure plus sur le parchemin, rogné aux angles supérieurs ; elle est reproduite sur la partie restaurée du Ms.

(2) Ciasca : lin. 25.

premier quaternion, et le f° 192 *recto*, le chiffre ⲃ̄, marquant le commencement du second cahier. Comme les cahiers sont généralement (1) de 16 pages, il est à présumer que les f°s 191-192 portaient la pagination 15, 16, 17, 18, soit ⲓ̄ⲉ̄-ⲓ̄ⲏ̄. Or nous avons constaté que les derniers mots du f° 192 (*Ezech.* IV, 14[a]) se rattachent immédiatement au texte de Borgia XXVIII (*Ezech.* IV, 14[b] suiv.). Il en résulterait que le fragment de Borgia XXVIII commençait à la page ⲓ̄ⲑ̄, et que les numéros inscrits sur ce fragment, après sa restauration ne répondent pas à ceux de l'original. Cependant la pagination ⲓ̄ⲋ̄-ⲕ̄ⲏ̄ est donnée déjà par Zoega, qui écrit à propos de ces feuillets : « sine jactura lacera ».

Borgia XXIX. Vingt sept feuillets paginés ⲛ̄ⲋ̄-ⲝ̄ⲇ̄ (*Ezech.* XVIII, 21-XXI, 20[a]) ; ⲝ̄ⲋ̄-ⲝ̄ⲏ̄ (*Ezech.* XXI, 32-XXII, 16[a]) ; ⲟ̄ⲁ̄-ⲟ̄ⲏ̄ (*Ezech.* XXIII, 1-XXIV, 19) ; ⲡ̄ⲋ̄-ϥ̄ⲇ̄ (*Ezech.* XXVI, 20[b]-XXX, 13) ; ⲣ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲏ̄ (*Ezech.* XXXII, 13[b]-XXXIV, 7[a] ; ⲣ̄ⲗ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲙ̄ⲃ̄ (*Ezech.* XL, 1[b]-XLIII, 3). Entre *Ezech.* XXXIII et XXXIV : ⲡⲙⲉⲣⲟ̄ ⲙ̄ⲙⲉⲣⲟⲥ. Dimensions : parchemin, 33 × 27 cm. ; texte, 26-28 × 20,5 cm. ; lignes, 30-32 ; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 266-313.

Format dépassant la moyenne ; quelques lacunes et quelques retouches. Écriture droite, nette et sobre d'ornements ; initiales de petite dimension ; çà et là de légers ornements, notamment dans l'ⲁ majuscule ; rarement l'ⲩ s'élève au-dessus de la ligne supérieure. L'accent

---

(1) La règle n'est pas sans exceptions Dans Borgia XXIV, le quaternion ⲁ̄ de *Job.* commence au *verso* de la fin de l'*Ecclésiaste* et se termine à la page 13, ⲓ̄ⲅ̄.

remplaçant l'ⲉ marqué par un trait bref et léger, parfois omis, parfois employé devant une voyelle. Le tréma sur l'ⲓ, assez fréquent, omis sur le mot ϫⲟⲉⲓⲥ.

Du même Ms. que *a*) Paris 129[3] f° 199, paginé ⲗ̄ ⲉ̄-ⲗ̄ⲉ̄ (moitié supérieure du feuillet), *Ezech.* XIII, 22-XIV, 11, (avec lacunes) non mentionné par M. Maspero (1) ; f[os] 200-203 paginés ⲗ̄ⲑ̄-ⲙ̄ⲉ̄ (2), *Ezech.* XV, 6-XVI, 63.

b) Vienne. Collection Archiduc Renier, K. 9847, paginé ⲉ̄-ⲉ̄, *Ezech.* II, 6-III, 10 ; K 9848, sans pagination, (*Ezech.* IV, 10-V, 7 (avec lacunes) ; K 9225, *Ezech.* XXXIV, 20-XXXV, 5, (avec petite lacune) paginé ⲣ̄ⲓ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲓ̄ⲃ̄ (3).

La comparaison des manuscrits ne laisse aucun doute sur l'identité de ces divers fragments; le format, l'écriture, les ornements correspondent adéquatement (comparer, entr'autres, les ⲁ majuscules). Le texte et la pagination se complètent normalement par la juxtaposition des feuillets. Voir le tableau synoptique, notamment Borgia XXIX ⲣ̄ⲏ̄, exit. *Ezech.* XXXIV, 7[a], *coll.* Vienne K 9225 ⲣ̄ⲓ̄ⲁ̄, incip. *Ezech.* XXXIV, 20).

Borgia XXX. Six feuillets, les deux premiers sans pagination, les derniers paginés ⲏ̄ⲁ̄-ⲝ̄ⲃ̄. Dimensions : parchemin, 34,5 × 26,1 [cm.] ; texte, 28,2 × 20 [cm.] ; lignes 32-34 (4) ; deux colonnes.

Contiennent *Amos* VII, 14[b]-fin du livre ; *Mich.* I, 1-IV,7.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 328-336.

Écriture ferme, régulière et distincte, mais épaisse ;

---

(1) Cat. Paris : *Ezech.* XIII, XIV fragm.

(2) Cat. Paris : « Quatre feuillets paginés ⲗ̄ⲉ̄-ⲙ̄ⲉ̄ » (*sic*), ce qui est évidemment une erreur. On lit clairement f° 200 *recto* : ⲗ̄ⲑ̄.

(3) Publiés par Wessely. *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde.* Leipzig 1909.

(4) Ciasca : lin. 33.

accents peu nombreux, marqués par un petit trait; quelques initiales avec de légers ornements. Grande initiale, très ornée, au commencement du livre. La ressemblance est frappante avec Paris 129³ f°s 215-216, paginés ⲗ̄ⲑ̄-ⲙ̄ⲃ̄, *Amos* II, 11-IV, 9, spécialement pour les initiales et les ornements. Le format et le nombre des lignes correspondent.

Borgia XXXI. Quatre feuillets paginés ⲣ̄ⲕ̄ⲑ̄-ⲣ̄ⲗ̄ⲃ̄ ; ⲣ̄ⲙ̄ⲁ̄-ⲣ̄ⲙ̄ⲇ̄. Dimensions : parchemin, 27 × 23,1 cm. ; texte, 21,5 × 16,5 cm. ; lignes 25 ; deux colonnes.

Contiennent *Agg.* II, 4ᵇ-23ᵃ (1) ; *Zach.* III, 9ᵇ-V, 11ᵃ.

Publiés par Ciasca, t. II, p. 350-356.

Caractère assez grossier ; les accents sont marqués par des points et par des traits. Nous n'avons pas rencontré d'autres fragments de ce manuscrit.

Borgia XXXII. Neuf feuillets d'un grand Kataméros, paginés : *a*) ⲥ̄ⲉ̄-ⲥ̄ⲋ̄ : *Jon.* III, 10 (2) ; *Dan.* III, 21-32 (3) sans le numéro de la leçon ; *Deut.* XVI, 16-XVII, 1, leçon ⲣ̄ⲗ̄ⲃ̄ ; *Prov.* VIII, 1-7, leçon ⲣ̄ⲗ̄ⲅ̄ ; *b*) ⲥ̄ⲓ̄ⲃ̄-ⲥ̄ⲓ̄ⲑ̄ ; *Gen.* XXI, 14-21, sans titre ; *Levit.* VIII, 6-13, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲁ̄ ; *Exod.* XXIX, 1-9, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲃ̄ ; *Ezech.* XLVI, 1-7, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲅ̄ ; *Zach.* IX, 9-14ᵃ, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲇ̄ ; *Jerem.* XXXIII [XXVI], 8-15 (4), numéro ⲣ̄ⲙ̄ⲉ̄ omis ; *Os.* X, 2-10, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲉ̄ ; *Is.* III, 9ᵇ-17ᵃ, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲋ̄ ; *Dan.* IX ; 23ᵇ-27ᵃ, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲏ̄ ; *Zach.* XIII, 5-XIV, 4, leçon ⲣ̄ⲙ̄ⲑ̄ ; *Job.* XVI, 13-22 (5), leçon ⲣ̄ⲛ̄ ;

(1) Ciasca, Introd. : Agg. II, 5 ; *item.* Zoega.

(2) Omis par Ciasca, Introd. et texte ; omis également par Zoega.

(3) Ciasca (Zoega), t. I, p. xxv, donne *Dan.* III, 21-33. Le Ms., de même que le texte publié par Ciasca, t. II, p. 316, ne va que jusqu'au v. 32 inclus.

(4) Conformément au Ms. et au texte publié par Ciasca, t. II, p. 255-256. Ciasca, t. I, p. xxvi, donne, par erreur, *Jerem.* XX, 8-15.

(5) Ciasca (Zoega), t. I, p. xxvi. *Job.* XVI, 14, fautif.

Jerem. XVIII, 18-23, leçon ⲣⲛⲁ ; *c*) ⲧⲉ-ⲧⲓⲥ : *Dan.* III, 53-63, fin d'une leçon ; *Is.* XIII, 4-14 ; *Dan.* X, 4-11 ; *Mich.* VII, 1-7 ; *Nah.* I, 1-12 ; *Agg.* II, 1ᵇ-9 (1) ; *Abbac.* I, 2-11 ; *Is.* LXIV, 5-XLV, 2 ; *Zach.* I, 12-19 (2) ; *Abd.* 8-18 ; *Is.* XL, 26-XLI, 1. Les dernières leçons, à partir d'*Is.* XIII, ne sont pas numérotées ; on pouvait les lire *ad libitum*. Cf. Ciasca (Zoega), p. XXVI.

Dimensions : parchemin, 32-34 × 24,5-26 cm. ; texte, 26 1/2 × 20 cm. ; lignes 37-39 ; deux colonnes.

Contenu, voir ci-dessus.

Publiés par Ciasca, tantôt dans le texte même, tantôt en variantes, t. I et II, *passim*.

Grand format, écriture droite et grêle, emploi régulier des accents et du tréma sur l'ɪ ; majuscules très hautes et très ornées, au commencement des leçons ; au bas des pages et dans les marges, figures d'animaux phantastiques. Polychromie en rouge, jaune et vert. (Ciasca, Tab. XVII).

Il existe plusieurs fragments complémentaires de ce Kataméros.

M. Lacau en a déjà signalé trois (3) : 1° Paris 129[19] f°s 9-15 (4), le premier, fragmentaire, sans pagination ni numéro des leçons ; le second, paginé ⌊ⲣⲙⲏ]-ⲣⲙⲑ (5),

(1) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Agg.* II, 2-10.

(2) Ciasca (Zoega), *ibid.* : *Zach.* I, 12-17.

(3) *Recueil de travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes.* Vol. XXIII. Paris 1901 : Textes de l'Ancien Testament, en Copte Sahidique.

(4) Publiés par M. Maspéro. *Mém. Miss. du Caire*, t. VI, p. 22 suiv.

(5) M. Lacau, *loc. cit.*, corrige en ⲣⲙⲏ-ⲣⲙⲑ les chiffres ⲙⲏ et ⲙⲑ donnés par M. Maspero ; il observe avec raison que le feuillet porte au *verso* des traces du ⲣ initial et que cette pagination concorde seule avec le numérotage des leçons.

Pour le détail du contenu, voir M. Maspero, *loc. cit.*

leçons ⲙⲁ-ⲙⲉ ; le troisième, pagination perdue, dernier feuillet du quaternion ⲓ, leçons [ⲍⲁ]-ⲍⲉ ; le quatrième, paginé ⲣⲍⲃ-ⲣⲍⲉ, premier feuillet du quaternion ⲓⲁ, leçons ⲍⲁ-ⲍⲋ ; le cinquième, pagination perdue, leçons ⲟ-ⲟⲃ ; le sixième, paginé ⲥⲕⲉ ⲥⲕⲋ, leçon ⲣⲕⲋ ; le septième, paginé ⲥⲗⲉ-ⲥⲗⲋ, leçons ⲣⲟ-ⲣⲟⲁ.

2° Un feuillet conservé à l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire, côté provisoirement Ac. 1900 *a*. (1) Il est paginé ⲣⲟⲕ-ⲣⲟⲑ (premier feuillet du quaternion ⲓⲃ), et contient : *Is*. XXVI, 2-10, sans numéro ; *Jerem*. XVII, 19-25, leçon ϥⲁ ; *Judith*, IV, 8-13, leçon ϥⲃ ; *Tobie* XII, 6, leçon ϥⲉ.

3° Les deux feuillets Or. 3579 A (1) et Or. 3579 A (14) du British Museum. Il n'en reste que la partie inférieure et ils ont perdu leur pagination ; le premier, seul, a conservé l'indication d'une leçon, numérotée ⲡⲉ. Le f. 3579 A (1) (publié par J. Schleifer, *op. cit.*, Sitzb. 1911, p. 2-4) correspond aux n°s 1 (*Gen*. XIV, 17-19) ; 18 (III *Reg*. VIII, 41-44, 46-48) ; 41 (*Prov*. XXII, 28-XXIII, 4) et 44 (*Is*. XXV, 1) du catalogue de M. Crum ; le f. 3579 A (14) correspond au n° 20 (*Tob*. IV, 13, 14, 19) du même catalogue. Les deux feuillets ont été publiés par M. Winstedt, J. of Th. St. Jan. 1909.

M. Crum identifie lui-même ces deux feuillets entre eux, et écrit à propos du premier : «Il appartient probablement au Lectionnaire de Zoega num. XXXII». C'est, sans doute, à cause de l'exiguïté des fragments que, dans son catalogue, il hésite à donner leur identification comme certaine. Nous les avons mis en regard de chacun des autres

(1) Publié par M. Lacau, *loc. cit.* Voir *ibid.* la description du feuillet ; elle s'accorde d'une manière frappante avec celle que nous venons de donner de Borgia XXXII.

fragments de Borgia XXXII (y compris celui de Vienne dont il est question ci-dessous) et nous avons constaté qu'ils leur ressemblaient jusque dans les moindres détails : forme des lettres, agencement des lignes, rubrique des leçons, ornements, etc. (1).

En outre, nous avons trouvé un important fragment du même codex dans la collection de l'Archiduc Renier de Vienne. Ce sont cinq feuillets K 9875-9879 publiés par M. Wessely (2).

Rognés à l'angle droit supérieur, ils ont perdu leur pagination. Ils contiennent les leçons suivantes :

a) K 9875, fin d'une leçon, *Jerem*. XXVIII, 7-8 ; leçons ⲥⲕⲅ (3) ; ⲥⲕⲍ (4) ; ⲥⲕⲏ[a] ; *b*) K 9876 ; leçons [ⲥⲕⲏ[b]] ; ⲥⲕⲑ ; *Job*. IX, 1-5, sans numéro [ⲥⲗ] ; ⲥⲗⲁ[a] ; *c*) K 9877 ; ⲥⲗⲁ[b] ; ⲥⲗⲃ ; ⲥⲗⲅ ; ⲥⲗⲇ[a] ; *d*) K 9878, ⲥⲗⲇ[b]; ⲥⲗⲉ ; ⲥⲗϛ ; *Jerem*. XLII, 12-16 sans numéro ; K 9879, (feuillet séparé du précédent), fin d'une leçon, *Prov*. X, 5-9 ; Eccles. VII, 15-25, leçon ⲙϛ (5); *Genes*. XII, 1-7, sans numéro [ⲙⲍ ?] ; leçon ⲙⲏ.

---

(1) Comparer, notamment, la face humaine de Or. 3579 A (1), *verso*, avec les figures analogues de Paris 129[19], f[os] 11 *verso*, 14 *verso*, et du feuillet du Caire, décrit par M. Lacau.

M. Lacau mentionne comme suit le fragment de Londres : « Deux feuillets incomplets, Or. 3579 A (1) et (7) », et ajoute en note : « Je dois cette identification à l'extrême obligeance de M. Crum. » M. Crum, dans le catalogue publié postérieurement (1905) identifie Or. 3979 A (1) avec Or. 3979 A (14), mais non avec Or. 3979 A (7). Ce dernier feuillet fait également partie d'un Lectionnaire, mais il est d'un très petit format sensiblement différent de celui du groupe Borgia XXXII.

(2) *Studien f. Papyruskunde*, etc., Fasc. IX, p 67 suiv. Leipzig 1909

(3) Pour le contenu des leçons numérotées, voir Wessely, *loc. cit.*

(4) Les numéros ⲥⲕⲇ-ⲥⲕϛ sont omis.

(5) M. Wessely a lu ⲙⲉ ; on peut lire aussi ⲙϛ. Nous estimons qu'il faut s'en tenir à cette dernière lecture : 1° parce que la dernière leçon du f° K 9879 (séparée de la leçon ⲙⲉ ? par la leçon non numérotée *Gen*. XII,

Nous avons sous les yeux la photographie complète de ces cinq feuillets et nous avons pu nous assurer qu'ils sont en tout semblables aux autres fragments de notre Lectionnaire.

Le texte du dernier feuillet de Vienne K 9879 se rattache d'ailleurs directement à celui du f° 10 de Paris 129[10], *Prov.* X, 5.

1-7), porte le numéro ⲙ̅ⲛ̅ ; 2° parce que le commencement du f° K 9879 (*Prov.* X, 5[b]), fait immédiatement suite au feuillet 129[19], 10 de Paris, lequel se termine par la leçon ⲙ̅ⲉ̅, première partie, exactement à l'endroit où commence le texte de Vienne K 9879 : ⲉϥⲧⲥⲁⲃⲏⲩ ⲛⲁⲣ̀ⲥⲟ (fin de Paris 129[19], 10) ⲫⲟⲥ· ϥⲛⲁϫⲣⲱ ϫⲉ etc. (commencement de Vienne K 9879). Il résulte de cette dernière observation que le f° de Vienne K 9879 aura été paginé ⲣ̅ⲛ̅, comme faisant suite au feuillet ⲣ̅ⲙ̅ⲑ̅ de Paris 129[19], 10.

TABLEAU SYNOPTIQUE
DES FRAGMENTS COORDONNÉES (1).

Gen. V, 5-29, ⲓⲉ-ⲓⲉ (Paris, 129^1 f° 2) ; XI, 9 XIV, 2, ⲗⲩ-ⲙ ; XIV, 17-XVI, 5, ⲙⲩ-ⲙⲉ ; XXIX, 25-XXX, 11^a, ⲣⲁ-ⲣⲃ ; XXX, 28^b-XXXI, 13, ⲣⲉ-ⲣⲏ (Borgia I) ; XXXI, 31-44 [ⲣⲓⲁ-ⲣⲓ]ⲃ (Paris, 129^1 f° 15).

Gen. I, 19-28, ⲉ-ⲉ (Berlin, Or. in fol. 1605, 1) ; II, 9-23, ⲑ-ⲓ (Paris, 129^1 f° 1) ; XXXII, 13^b-XXXIV, 10^a, ⲣⲗⲉ-ⲣⲙ (Borgia II) ; XXXV, 4-19 [ⲣⲙⲉ-ⲣⲙⲉ] (2) ; XLVI, 19-XLVII, 2, ⲣⲏⲙⲉ-ⲣⲏⲙⲉ ; XLVII, 24-31, fragm. ; L, 2-17, fragm. (Paris 129^1, f°s 16, 18-20).

Gen. IX, 2-22, ⲓⲑ-ⲕ (Golen. 2) ; XXVIII, 6-XXIX, 19 [ⲟⲁ-]ⲟⲁ (3) (Paris 129^1, f°s 6-7) ; XXXIX, 6^b-XL, 9^a ⲣⲉ-ⲣⲉ (Borgia III).

Exod. XVI, 6-XIX, 11, ⲟⲩ-ⲡⲏ (Curzon 109) ; XIX, 24-XXIV, 18 ; XXXI, 12-XXXIV, 32, ϥⲁ-ⲣⲕⲩ (Paris 129^1 f°s 24-39) (4) ; XXVI, 24^b-36^a, ⲣⲗⲁ-ⲣⲗⲉ (Borgia IV) ; *Deuter.* XVII, 5-14, 1 f° sans pag. (Leyde, Ins. 1).

(1) Pour le degré de probabilité ou de certitude des identifications, voir notre description des manuscrits.

Peut-être quelques fragments appartenant à des collections moins connues ou moins à notre portée ont-ils échappé à nos recherches. Nous serions vivement reconnaissant à ceux qui auraient l'obligeance de nous les signaler.

(2) Le f° 129^1 16 porte à gauche du *recto* le chiffre ⲓ, commencement du 10e quaternion. Il semble en résulter que le chiffre ⲣⲏⲙⲉ du f° 18, (séparé par 11 chap. du f° 16) doive se lire ⲣⲏ + ⲙⲉ.

(3) ⲟⲁ-ⲟⲁ d'après le catalogue de Paris et M. Maspero, *op. cit.*, p. 12. Dans l'état actuel du manuscrit, la pagination du f° 6 a disparu ; pour celle du f° 7, légèrement détérioré et restauré, on lit assez clairement ⲟⲁ, du *verso*, mais on a de la peine à retrouver ⲟⲩ au *recto*.

(4) Nous rectifions ici, d'après le texte original du manuscrit, les données du catalogue de Paris sur la foi duquel nous avions rédigé notre notice sur Borgia I-VI. Ce catal. donne comme contenu des f°s 129^1, 24-37, ϥⲁ-ⲣⲓⲑ,

Levit. II, 3-III, 5, 1 f° sans pag. (Berlin, Or. in fol. 1605, 2) ; VI, 6-25, ⲓⲅ-ⲓⲇ. (Paris 129^1, f° 41); VII, 34^b-XI, 12, ⲓⲑ-ⲗ (BORGIA V).

Levit. VIII, 19^b-IX, 6, ⲓⲑ-ⲕ ; X, 8^b-XIII, 39^a, ⲕⲅ-ⲗ ; XIV, 8^b-29^a, ⲗⲅ-ⲗⲇ ; XV, 25^b-XIX, 16^a, ⲗⲑ-ⲙⲉ (BORGIA VI) ; XXI, 5-XXII, 9, ⲛⲁ-ⲛⲃ ; XXIII, 3-XXIV, 38, ⲛⲉ-ⲝⲃ (Paris, 129^1 f°s 59-63) ; *Num.* I, 9-40 (Paris, 129^1 f° 64) ; I, 40-III, 11^a (BORGIA VI) ; XIII, 23-XIV, 13, 1 f° sans pag. (Vienne K 9849) ; XXI, 33-XXII, 23, ⲛⲍ-ⲛⲑ (Paris 129^1 f° 86) ; XXVII, 22-XXIX, 1, fragm. (Brit. 9) ; XXXII, 11^b-XXIV, 13^a, ⲟⲑ-ⲡⲇ (BORGIA VI) ; *Deut.* I, 13^b-38^a ; III, 5^b-IV, 22^a ; IV, 44^b-VI, 14^a, [ⲓⲅ-ⲓⲇ], ⲓⲉ-ⲓⲋ (BORGIA VI).

Exod. XIX, 24-XXIV, 18. Il les sépare des f°s 38-39, auxquels il attribue la pagination ⲣⲁ-ⲣⲃ, ⲣⲕⲁ-ⲣⲕⲃ, avec Exod. XXXI, 13, etc. En réalité, les f°s 24-39 ne constituent qu'un seul fragment dont tous les feuillets se suivent et sont paginés ϥⲁ-ⲣⲕⲅ (avec omission du ⲣⲕ). Le contenu de ce fragment est très exactement décrit par M. Maspero (*op. cit.*, p. 33) : « Les textes commencent au verset 24 du chapitre XIX et se prolongent jusqu'au verset 18 du chapitre XXIV. Puis vient une note en petits caractères, servant de titre à ce qui suit et introduisant les parties qui se trouvent dans l'*Exode* après la description de la tente : ⲛⲉⲧ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲧⲱϣ ⲛ̄ⲧⲉⲥⲕⲏⲛⲏ. Le texte reprend du ch. XXXI, v. 12 au ch. XXXIV, v. 32 ». C'est donc à dessein que le scribe a omis les chapitres XXV suiv. contenant les prescriptions relatives au culte, pour reprendre le récit après le « statut du tabernacle » : ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲧⲱϣ ⲛⲧⲉⲥⲕⲏⲛⲏ (XXXI, 12). Le fragment de Borgia IV nous donne une partie des passages omis (XXVI, 24-36) ; comme il est paginé ⲣⲗⲇ-ⲣⲗⲉ, il y a lieu de croire qu'ils ont été insérés plus loin, à la suite du ch. XXXIV. Peut-être le scribe a-t-il voulu rapprocher les chapitres contenant les instructions données par Dieu à Moïse (ch. XXV suiv.) de ceux qui relatent (parfois en termes identiques) la promulgation et l'exécution des ordres divins (XXXV suiv.). L'omission de la p. ⲣⲕ dans le fragm. de Paris explique la pagination ⲣⲗⲇ (*recto*) de Borgia IV. — Rectifier et compléter dans ce sens notre note sur Borgia IV, p. 104. — Lire aussi, p. 101, l. 6 : *Gen.* V, 5-29, au lieu de *Gen.* V, 8-29 ; p. 106, l. 13 : *Levit.* VI, 6-25, au lieu de *Levit.* VI, 5-25 ; p. 109 lin. 27, après XXII, 9 ajouter : ⲛⲁ-ⲛⲃ ; lin. 28, lire : XXIII, 3-XXIV, 38 (pag. ⲛⲉ-ⲝⲃ) au lieu de XXIII, 9. . ⲛⲅ.

Levit. VII, 9-XI, 23, ⲓⲍ-ⲗ (Paris 129[1] f°s 42-49) ; XIX, 34^b-XX, 16^a, ⲝⲉ-ⲝⲋ (Borgia VII) ; *Num.* I, 23-40 ; II, 7-III, 13 ; 36-IV, 4 ; ϥⲑ-ⲣ, ⲣⲅ-ⲣⲋ ; ⲣⲑ-ⲣⲓ (Paris 129[1] f°s 70-73) ; V, 1-VII, 12 ; ⲣⲓⲍ-ⲣⲕⲇ (Paris, 129[1], f°s 76-79) ; IX, 6^b-20^a ; XIII, 18^b-32^a ; XIV, 29^b-31^a ; 33^b-35^a ; 37^b-39^a ; 42^b-45^a ; ⲣⲗⲉ-ⲣⲗⲋ ; ⲣⲙⲑ-ⲣⲛ ; ⲣⲛⲉ-ⲣⲛⲋ (Borgia VII) ; XVIII, 19-21 ; XIX, 20-XX, 14, ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ ; ⲣⲟⲍ-ⲣⲟⲏ (Paris 129[1] f°s 82-83) ; XXVI, 58-XXVII, 7 ; XXXI, 47-49 ; XXXII, 5-7 (Brit. 10).

Levit. XIII, 4-59, ⲗⲍ-ⲙⲇ (Paris 129[1] f°s 50-53) ; XVIII, 13-XX, 11, ⲝⲍ-ⲟⲇ (Paris 129[1] f°s 54-58) ; XXVI, 15^b-30 ; XXVII, 15-31^a, 1 f° sans pag. + 1 f° ⲣⲏ-ⲣⲑ (Borgia VIII) ; *Num.* V, 8-24, ⲛⲃ-ⲛⲅ (Brit. 7) ; XVI, 14^b-29^a, ⲟ-ⲟⲁ ; 43-XVIII, 9^a, ⲟⲇ-ⲟⲍ ; 21^b-XIX, 1^a, ⲡ-ⲡⲁ ; XXIV, 13^b-XXV, 9^a, ⲣⲋ-ⲣⲍ ; XXVII, 19^b-XXVIII, 19^a, ⲣⲓⲃ-ⲣⲓⲅ ; (Borgia IX) (1).

Jos. X, 39^b-XI, 7^a, ⲙⲍ-ⲙⲏ ; XIV, 1-11^a, ⲝⲉ ⲝⲋ ; XV, 7^b-XVIII, 1^a, ⲝⲑ-ⲡ ; (Borgia XI) ; XIX, 47-XXI, 1, ϥⲁ-ϥⲃ ; 27-40, ϥⲍ-ϥⲏ ; XXIV, 13-31, [ⲣⲓⲉ-ⲣⲓⲋ] ; ⲣⲓⲍ-ⲣⲓⲏ ; (Paris 129[1] f°s 99-102) ; *Tob.* I, 1-7, ⲁ-ⲃ. (Paris, 129[1] f° 143) ; I, 19-IV, 16^a, ⲉ-ⲓⲇ (Paris 129[1] f°s 144-148) ; IV, 16^b-V, 9, ⲓⲉ-ⲓⲋ (Borgia XI) ; VI, 12-VII, 1, 1 f° sans pag. (Brit. 938) ; X, 19-XI, 14^a, ⲗⲁ-ⲗⲃ (Paris, 129[1] f° 149 ; XI, 14^b-fin du livre, ⲗⲅ-ⲙⲅ (Borgia XI).

Jud. I, 10^b-20, ⲅ-ⲇ (Borgia XIII) ; XI, 31-XII, 7^a, [ⲝⲑ-ⲟ], fragm. (Paris 129[1] f° 109) ; XII, 7^b-XIII, 6, ⲟⲁ-ⲟⲃ (Brit. 14) ; XX, 16-28, fragm. (Brit. 15). *Dan.* I, 4-II, 4, fragm., plus f° ⲣⲗⲅ-ⲣⲗⲇ (Paris 129[3] f°s 208-209) ; V, 30-VI, 10, ⲣⲟⲁ-ⲣⲟⲃ (Paris 129[3] f° 212) ; VIII, 18-X, 1, ⲣⲛⲉ-ⲣϥⲃ (Borgia XIII).

Jud. I, 27^b-II, 17^a, ⲉ-ⲏ (Borgia XIV) ; IV, 16-VII, 3,

(1) Pour l'identification des groupes Borgia VIII et IX, v. p. 114-115.

ⲓⲍ-ⲕⲏ (Paris 129^1 f°s 103-108) ; IX, 40-55, ⲙⲩ-ⲙⲇ (Paris 129^1 f° 110) ; XIII, 7-XV, 14, ⲛⲑ-ⲝⲋ (Paris 129^1 f°s 111-114) ; IV *Reg.* XI, 13-XIV, 9, ⲣⲟⲩ-ⲣϥ (Paris 129^1 f°s 134-142).

I *Reg.* VI, 2-10 (Paris 129^1 f° 117) ; VI, 11-X, 5^a ⲓⲑ-ⲗ (Borgia XV) ; XIV, 17-32, ⲙⲉ-ⲙⲋ (Paris 129^1 f° 118) ; XXII, 21^b-XXIII, 14, ⲡⲁ-ⲡⲃ ; XXIV, 21^b-XXV, 28^a, ⲡⲍ-ϥ (Borgia XV) ; XXVIII, 16-XXX, 5, ⲣⲁ-ⲣⲇ (Manch. 2) ; XXX, 5-24, ⲣⲉ-ⲣⲋ (Brit. 17) ; XXX, 24-XXXI, 13 (fin), ⲣⲋ[ⲍ]-ⲣⲏ ; II *Reg.* I, 1-II, 10, ⲁ-ⲇ (Paris 129^1 f°s 120-122) ; II, 10^b-III, 39^a, ⲉ-ⲓⲃ ; VI, 6^b-XI, 11, ⲓⲑ-ⲗⲃ ; XI, 23-XV, 2, ⲗⲉ-ⲛ (Borgia XV) ; XVII, 19-29 (fin), ⲝⲩ-ⲝⲇ (Manch. 2) ; XVIII, 1-12, ⲝⲉ-ⲝⲋ (Borgia XV) ; XX, 11-23, ⲟⲑ-ⲡ (Brit. 937) ; XXI, 14-XXII, 11, ⲡⲩ-ⲡⲇ (Borgia XV).

I *Reg.* XVII, 33^b-XIX 5^a, ⲕⲩ-ⲕⲋ (Borgia XVI) ; XXVI, 7-fin : XXVIII, 3-fin ; XXXI, 1-II *Reg.* I, 11, ⲗⲍ-ⲙⲇ (sic) (Paris 129^1 f°s 123-126).

Ps. VII, 17^b-IX, 11, [ⲑ]-ⲓ (Borgia XVII) ; LXXIV, 5-LXXVII, 51 [ⲣⲓⲑ]-ⲣⲕⲋ. (Vienne K 9861^b, 9873, 9862, 9861) ; LXXXVIII, 38-LXXXIX, 7 [ⲣⲙⲉ]-ⲣⲙⲋ ; XC, 11-XCII, 1, [ⲣⲙⲑ]-ⲣⲏ ; XCIX, 4-CI, 10, 1 f° CIII, 34-CIV, 27, 1 f° ; CV, 35-CVI, 10, 1 f° (Paris 129^2 f°s 62-64, 69-70) ; CXVIII, 21-49, [ⲣϥⲁ]-ⲣϥⲃ (Vienne K 9860).

Ps. X, 8-XIII, 1 [ⲓⲋ] ; XXXIX, 10-XL, 9 [ⲝⲇ] (Paris 129^2 f°s 6, 13) ; LIII, 7-LIV, 19^a, ⲡⲉ ⲡⲋ ; LVII, 6-LVIII, 13^a, ϥⲁ-ϥⲃ (Borgia XX) ; LXI, 10-LXIII, 5, fragm. [ϥⲍ ?] (Paris 129^2 f° 44) ; LXXXVIII, 8^b-XCI, 1 [ⲣ-ⲣⲍ ?] (Borgia XX) ; CXVIII, 37-66, ⲥⲩ-ⲥⲇ (Brit. 36) ; CXVIII, 152-CXIX, 1, ⲥⲓⲁ-ⲥⲓⲃ (S. Petersb.) ; CXL, 4-CXLIII, 10 ⲥⲗⲁ-ⲥⲗⲇ (Paris 129^2 f°s 88-89).

Ps. XLIX, 14-L, 13^a, ⲟⲩ-ⲟⲇ (S. Petersb.) ; L, 13^b-LII, 1^a, ⲟⲉ-ⲟⲋ (Paris 129^2 f° 32) ; LXVIII, 24-LXXIII, 15

[ϥⲑ]-ⲣⲉ, (Mus. Eg. Caire 8001) ; CVII, 6-CVIII, 15, 1 f° (Borgia XXI) ; CIX, 6b-CXII, 2a, 1 f° (Borgia CCLXX).

Prov. I, 6-21, fragm., (Paris 129³ f° 118) ; VII, 7-X, 27, ⲥⲍ-ⲥⲓⲏ (Borgia XXII) ; X, 28-XI, 29, [ⲥⲓⲑ-ⲥⲕⲃ] ; XII, 15-20, 23-28, fragm. (Paris 129⁴ f°s 119, 120, 122) ; XV, 24-XVI, 5, 1 f° (Brit. 40).

Prov. XX, 1b-fin du livre ; *Eccl.* I, 1-IX, 3 ; X, 4-fin du livre ⳉⲉ-ⲣⲙⲋ ; *Job.* I-XXXIX, 9a, ⲁ-ⲟⲍ (Borgia XXIV) ; *Job.* XL, 7-XLI, 9, ⲏ-ⲡⲁ (Brit. 23) ; XLI, 10-fin du livre, ⲡⲃ-[ⲡⲍ] (Paris 129³ f°s 117-115 *sic*).

Job. IX, 10-16, 23-29, fragm. (Paris 129³ f° 113) ; XL, 8-fin du livre, *Prov.* I, 1-III, 19, ⲡⲍ-ⲣⲃ (Borgia XXV) ; XI, 23-XII, 11, ⲣⲕⲑ-ⲣⲗ ? (Paris 129³ f° 121).

Is. III, 16-18, 23-24 ; IV, 1-2, 5, fragm. (Paris 129³ f° 142) ; V, 17-VI, 2, 1 f° (Brit. 43) ; XI, 14-XIII, 12, ⲕⲑ-ⲗ (Paris 129³ f° 145) XVI, 16b-XX, 6, (fin du chap.) ⲗⲍ-ⲙⲇ (Borgia XXVI) ; XXI, 1-XXII, 2, ⲙⲉ-ⲙⲋ (Paris 129³ f° 148) ; XXVII, 13b-XXVIII, 15a, ⲕⲑ-ⳉ ; XXIX, 5b-XXX, 12a, ⳉⲋ-ⳉⲉ (Borgia XXVI) ; XXXV, 2-XXXVI, 8, [ⲟⲑ-ⲡ] (Inst. fr. Caire) ; XL, 24-XLI, 10, ϥⲋ-ϥⲇ ; XLII, 6-7 ; 10-12, fragm. (Brit. 43) ; LV, 9-LX, 8, ⲣⲗⲁ-ⲣⲙ (Paris 129³ f°s 157-161). Fragments de *Jérémie*, voir le tableau de la p. 138.

Jerem. VI, 19-22 ; VII, 6-9, fragm. (Paris 129³ f° 169) ; XI, 21-XII, 4, ⲗⲋ-ⲗⲇ (Borgia XXVII) ; XIII, 14-XIV, 19, ⲗⲍ-ⲙⲏ (Venise, Mingar. III) ; XVI, 9-XVII, 5, deux fragm. d'un f°, (Paris 129³ f°s 173-174) ; XVIII, 14-XIX, 5 ; XXI, 4-XXII, 4 ; ⲕⲁ-ⲕⲃ, ⲕⲍ-ⲕⲏ (Paris 129³ f°s 175-176).

Ezech. I, 1-10, fragm. ; III, 23-IV, 14a, 2 f^os [ⲓⲉ-ⲓⲏ ?] (Paris 129³ f°s 190-192) ; IV, 14b-VIII, 3 [ⲓⲍ-ⲕⲏ ?] (Borgia XXVIII).

Ezech. II, 6-III, 10, ⲉ̅-ⲋ̅ (Vienne, K 9847) ; IV, 10-V, 7, 1 f° (Vienne, K 9848) ; XIII, 22-XIV, 11, ⲗ̅ⲉ̅-ⲗ̅ⲋ̅ ; XV, 6-XVI, 63, ⲗ̅ⲑ̅-ⲙ̅ⲋ̅ (Paris 129[3] f[os] 199-203) ; XVIII, 21-XXI, 20[a], ⲛ̅ⲋ̅-ⲝ̅ⲁ̅ ; XXI, 32-XXII, 16[a], ⲝ̅ⲍ̅-ⲝ̅ⲏ̅ ; XXIII, 1-XXIV, 19, ⲟ̅ⲁ̅-ⲟ̅ⲏ̅ ; XXVI, 20[b]-XXX, 13, ⲡ̅ⲋ̅-ϥ̅ⲁ̅ ; XXXII, 13[a]-XXXIV, 7[a], ⲣ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲏ̅ (Borgia XXIX) ; XXXIV, 20-XXXV, 5, ⲣ̅ⲓ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲓ̅ⲃ̅ (Vienne K 9225); XL, 1[b]-XLIII, 3, ⲣ̅ⲗ̅ⲁ̅-ⲣ̅ⲙ̅ⲃ̅ (Borgia XXIX).

Amos. II, 11-IV, 9, ⲗ̅ⲑ̅-ⲙ̅ⲃ̅ (Paris 129[3] f[os] 215-216) ; VII, 14[b]-fin du livre, 2 f[os] ; *Mich.* I, 1-IV, 7, ⲕ̅ⲁ̅-ⲝ̅ⲃ̅ (Borgia XXX).

Borgia XXXII. Kataméros. Il n'est guère possible de dresser le tableau complet des leçons contenues dans les fragments coordonnés. Souvent le chiffre de la pagination fait défaut en même temps que le numéro des leçons ; qu'il nous suffise de constater que l'ordre de la pagination s'accorde avec celui des leçons, dans tous les textes qui ont conservé la double indication.

ADDITIONS ET CORRECTIONS (1).

Pag. 97, l. 29, ajouter : la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg.

103, l. 13-14, au lieu de : ⲟ̅ⲃ̅-ⲟ̅ⲇ̅, lire : [ⲟ̅ⲁ̅]-ⲟ̅ⲇ̅.

105, l. 8, au lieu de : du f° 37, lire : des f°s 24-37.

110, note 1, supprimer : D'après ces données, etc.

111, l. 14, au lieu de : le f° 49 étant fragmentaire, lire : les f°s 48-49 étant deux fragments d'un même feuillet.

Les manuscrits de Manchester nous ont été gracieusement communiqués par M. Guppy, directeur de la J. Ryland's Library.

(1) Voir notes du tableau synoptique. Le tableau synoptique donne le texte corrigé.

BODHISATTVA-BHŪMI

Sommaire et notes

PAR

Cecil BENDALL et Louis de la VALLÉE POUSSIN (1).

Chapitre v [25 a-33 b].

Pouvoir (*prabhāva* 2).

1. L'*āryaprabhāva* ou ' pouvoir des Nobles, des Saints ' est la faculté de réussir en toute chose par simple désir. C'est le lot du Bodhisattva qui possède la ' maîtrise en concentration ' (*samādhi*), dont la pensée est ' capable ' (*karmaṇya, fit*) et bien exercée (*suparibhāvita*).

2. Le pouvoir des bons principes (*dharmaprabhāva*) ou des Vertus, c'est leur grande fécondité en fruits et en avantages (*anuśaṃsa*).

3. Les Bouddhas et les Bodhisattvas possèdent un second pouvoir dit ' congénital ' (*sahaja*), qui consiste en leurs prodigieux et merveilleux « principes », caractères, faits et gestes, (*āścarya-*

---

(1) Voir *Muséon* vi (1905) p. 38, vii (1906) p. 213. — Je dois à la mémoire de Cecil Bendall de poursuivre la publication de ce travail. On ne trouvera pas, dans les pages qui suivent, l'heureuse précision de terminologie qu'on avait généralement admirée dans le sommaire des premiers chapitres : Cecil Bendall, cet excellent esprit, n'est plus là pour corriger et mettre au point, ajoutant et retranchant, mes brouillons préliminaires : j'y trouve seulement, çà et là, des rectifications, des points d'interrogation et d'exclamation, quelques références. — J'ai dû renoncer à mettre ce sommaire en anglais.

(2) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap vii.

adbhuta-dharmatā), dûs à leur équipement de mérite (*puṇyasaṃbhāra*).

On examinera successivement les cinq pouvoirs des Bouddhas et des Bodhisattvas : 1. pouvoir d'*abhijñā*, 2. pouvoir des *dharmas*, 3. pouvoir congénital, 4. pouvoir qui leur est commun avec les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, 5. pouvoir qui leur est propre.

§ i. Pouvoir d'Abhijñā [1].

Il y a six *abhijñās*, facultés transcendantes, 1. *ṛddhi,* 2. *divya śrotra*, 3. *cetasaḥ paryāya* [*jñāna*], 4. *pūrvanivāsānusmṛti,* 5. *cyutyupapādadarśana*, 6. *āsravakṣayajñānasākṣātkriyā.*

L'ordre diffère ci-dessous : 1. 4. 2.

i. La *ṛddhi*, pouvoir magique, est *pāriṇāmikī* ' de transformation ' et *nairmāṇikī*, ' de création '.

A. La première se manifeste de seize manières :

1. *kampana*, faire trembler. — Le Tathāgata ou le Bodhisattva qui possède soit la maîtrise en concentration, soit l'habileté de la pensée (fitness, *karmaṇyatā*) fait trembler un monastère, une
26 b maison, village et ville (*grāmanagara*), village et ville et champ (*grāmanagarakṣetra*), enfer, monde des animaux, des pretas, des hommes, des devas...... jusque...... un nombre infini de grands chiliocosmes ;

2. *jvalana*, flamboyer. Il flamboie de la partie supérieure de son corps, tandis que la partie inférieure émet des courants d'eau froide, et inversement. Il s'enflamme tout entier et émet des rayons bleus, verts, rouge, blancs, rouge clair (*mañjiṣṭha*) et cristallins (*sphaṭikavarṇa*) ;

3. *spharaṇa*, illuminer. Il remplit de lumière monastères, etc. (comme 1) ;

4. *vidarśana*, rendre visible. Il fait voir à toutes les catégories d'êtres (*śramaṇa....mahorāgāḥ parṣadas*), les mondes, les champs des Bouddhas avec leurs habitants, etc. ;

5. *anyathībhāvakaraṇa*, transmutation. Par *adhimukti*, c'est-à-

(1) Voir Dharmasaṃgraha xx et sources citées. — M. Vyut. 14. 15. — Visuddhimagga, xii et suiv., Dīgha i, p. 78.

dire ' intense application de l'esprit ', il change les grands éléments (terre, eau...) les uns dans les autres, et aussi la matière (*rūpa*) en son, etc. ; 27 a

6. *gamanāgamana*, allée et venue. Il passe à travers les obstacles, murs, etc. ; monte jusqu'au ciel des Akaniṣṭhas en son corps matériel formé des quatre grands éléments ;

7. *saṃkṣepaprathana*, concentrer et développer. Il réduit les montagnes à la dimension d'atomes et inversement [1] ;

8. *sarvarūpakāyapraveśana*. Il introduit tout *rūpa* (villages, montagnes, etc.) dans son corps [2], en présence d'une nombreuse compagnie, qui se reconnaît elle-même entrée dans ce corps ;

9. *sabhāgatopasaṃkrānti*. Il prend l'aspect, les modes de parler, etc., de toutes les compagnies qu'il rencontre, *kṣatriyas*, etc. [3] ; 27 b

10. *āvirbhāvatirobhāva*. Il apparaît et disparaît en présence d'une nombreuse compagnie, cent fois, mille fois, etc. ;

11. *vaśitvakaraṇa*. Il fait aller, venir, s'arrêter, parler à sa volonté les créatures de tous les mondes ;

12. *parardhyabhibhava*. Il contrôle le pouvoir magique des autres. Le Tathāgata dépasse le pouvoir magique de tous les magiciens. De même pour le Bodhisattva qui est arrivé au sommet (*niṣṭhā*), qui vit sa dernière ou avant-dernière existence, en exceptant le Tathāgata et les Bodhisattvas d'un rang égal ou supérieur au sien ;

13. *pratibhādāna*. Il donne, aux créatures qui en sont privées, la lumière intellectuelle ;

14. *smṛtidāna*. De même pour la ' mémoire ' ;

15. *sukhadāna*. Il donne, pour un temps, le confort matériel (*pratipraśrabdhisukha*), grâce auquel les créatures délivrées des obstacles, peuvent écouter la loi. Obstacles produits par le trouble des éléments (qui cause la maladie ? *dhātuvaiṣamika*), par les attaques démoniaques (*amanuṣya*), etc. ; 28 a

16. *raśmipramokṣa*. Il émet des rayons qui apaisent (*pratipraśrambh*) les douleurs des êtres infernaux, convoquent les Bouddhas

---

(1) Comparer le fragment de Sūtra édité J. R. A. S., 1908, p. 50.

(2) sarvarūpakāyam ātmakāye praveśayati.

(3) Comparer Dīgha, ii, p. 109.

et les Bodhisattvas,.... en un mot réalisent le bien (*artha*, wellfare) des créatures.

En outre, un grand nombre de variétés dont la caractéristique est la ' transformation ' de la nature de choses existantes : *anyathā prakṛtyā vidyamānasya vastunaḥ.... anyathāvikārād.... pariṇāmaḥ.*

B. Pouvoir magique « de création »[1]. On distingue :

28 b 1. *kāyanirmāṇa*, création visible ou fantôme. L'être illusoire est semblable à son créateur ou différent. Dans ce dernier cas, il est créé par le saint « comme les autres » (semblable aux personnes qui le voient), ou différent.

prabhūtakāyanirmāṇa : le fantôme est dit « important », quand il est créé par le Tathāgata ou le Bodhisattva, sous des aspects d'ailleurs divers (*vicitravarṇa*), pour le bien universel. Au premier chef, le fantôme consacré (*adhitiṣṭhati*) à la continuation de la tâche du saint après sa disparition de nirvāṇa.

māyopamanirmāṇa, bhūtanirmāṇa : le fantôme est « comme une magie », lorsqu'il est fait pour être seulement contemplé par les créatures ; il est « réel », lorsque, aliment, boisson, char, pierre précieuse, il remplit ses fonctions naturelles.

2. *vāgnirmāṇa*, création audible, pour enseigner la loi. — Cette voix magique est harmonieuse (*susvaratā*) et transparente (*viśada*[1]),
29 a et beaucoup de qualités sont résumées dans chacun de ces deux termes. — Elle est *svasaṃbaddha*, sortant du magicien lui-même, *parasaṃbaddha*, sortant d'autres personnes réelles, *asaṃbaddha*, venant de l'espace ou d'une créature magique.

A-B. Grâce à ce double pouvoir magique, le saint réalise deux fins : 1. *āvarjana*, c'est-à-dire introduction des créatures sous la règle des Bouddhas (*buddhaśāsane avatārayati*) 2. *anugraha*, multiples services rendus aux malheureuses créatures.

ii. *pūrvanivāsajñāna*[2], connaissance des séjours (existences) anté-
29 b rieurs. Se remémorer (*samanusmar*) par soi-même, exactement et immédiatement, ses existences antérieures et celles des autres,

---

(1) samāsato nirvastukaṃ nirmāṇam nirmāṇacittena yathākāmam abhisaṃskṛtaṃ samṛdhyatīyaṃ nairmāṇikī ṛddhir ity ucyate.

(2) Voir Visuddhimagga xiii sur Majjhima, i, 35. — M. Vyut, 15. 19.

depuis un temps infini. — Raconter les « birth stories » (*jātaka*) du Bodhisattva ou les incidents relatifs à son « effort » ancien (*vṛttaka pūrvayogapratisaṃyukta*). — Résultats : inspirer la dévotion à l'égard du Bouddha, enseigner la doctrine de l'acte, détruire les vues erronées des « éternalistes » [1].

iii. *divya śrotrajñāna* [2], ouie divine. Entendre les sons divins (*divyāḥ śabdāḥ*) jusqu'au ciel des Akaniṣṭhas, les sons humains, les sons prononcés par ' Nobles ', Buddhas, etc. (*āryaśabda*), et par les non-nobles, les sons volumineux (*ghana*) et menus (*aṇuka*), distincts et indistincts, artificiels (*nirmita*) et naturels, éloignés et proches. — Chaque catégorie est définie.

iv. *cetasaḥ paryāyajñāna*, connaissance de la pensée des autres.

v. *cyutyupapādadarśana*, vue des morts et des naissances [3].

vi. *āsravakṣayajñāna* [4], connaissance de la destruction des dépra- 31 a
vations (*ou* relative à la ....). Le Tathāgata ou le Bodhisattva sait quand il a obtenu, ou quand un autre a obtenu, la destruction des passions (*kleśa*) [5]. Il connaît ce qui peut mener lui-même ou les autres à ce résultat, et ce qui ne peut y mener (*upāya*, *anupāya*). Il connaît l'infatuation (*abhimāna*) des autres relativement à ce résultat (voir 46 a).

Le Bodhisattva connaît tout cela, mais il ne réalise pas, en ce qui le concerne, la destruction : aussi n'abandonne-t-il pas les objets ' de dépravation ' (*sāsravam vastu*) avec les dépravations [qui leur sont inhérentes] ; il continue à avoir à faire avec ces objets (*vicarati*), mais n'est point souillé [par eux] (*saṃkliśyate*).

C'est là le plus grand des pouvoirs : son exercice (*karman*)

---

(1) śāśvatadṛṣṭikānāṃ śāśvatadṛṣṭiṃ nāśayati tadyathā pūrvāntakalpakānāṃ śāśvatavādinām ekatyaśāśvatikānām.

(2) Voir Visuddhimagga xiii, sur Majjhima i, p. 34.

(3) La feuille 30 manque dans le MS. — C. Bendall n'a pas eu le temps de consulter la version tibétaine (fol. 41a 4 — 42b 5 de l'édition de l'India Office) ; je donnerai, dans l'Index, les détails qui seraient utiles. — Voir les sources citées dans la trad. du Madhyamakāvatāra (Muséon, 1907) *ad* 56,2.

(4) *āsrava*, que Bendall traduit par dépravation, = *kleśa*, passion, comme le prouve notre texte même.

(5) kleśānāṃ kṣayaprāptiṃ yathābhūtam prajānāti.

consiste en non-souillure quant à soi, censure (*vyapadeśa*) et destruction de leur infatuation en ce qui regarde les autres.

§ ii. Pouvoir des Vertus (*dharmaprabhāva*).

Il s'agit du pouvoir des six pāramitās, don, etc.

En résumé, ce pouvoir est quadruple : 1. abandon du vice opposé (*pratipakṣaprahāṇa*), 2. maturité de l'équipement (*sambhāraparipāka*), 3. services rendus à soi et aux autres (*svaparānugraha*), 4. fertilité en fruits futurs (*āyatyāṃ phaladāna*).

i. Par le don (*dāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'égoïsme (*mātsarya*) ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait mûrir les autres, le don étant le moyen de séduction (*saṃgrahavastu*) [1] ; (3) rend service à soi-même, par la joie qu'il ressent avant de donner, en donnant, après avoir donné ; et aux autres, en apaisant la faim, la soif, etc. ; (4) s'assure, pour l'avenir, richesse, pleine jouissance (*mahābhogo bhavati*), ... et complaisance pour le don.

31 b ii. Par la moralité (*śīla*), c'est-à-dire en acceptant la contrainte de la loi morale (*śīlasaṃvarasamādāna*), le Bodhisattva (1) abandonne l'immoralité ; (2) se mûrit pour la Bodhi et fait murir les autres ; son « impartialité » (*samānārthathā*), c'est-à-dire son égal intérêt au bien propre et au bien des autres, servant de moyen de séduction ; (3) rend service à soi et aux autres en n'offensant personne ; (4) obtient naissance céleste et complaisance pour la moralité.

iii. Par la patience (*kṣānti*), le Bodhisattva (1) abandonne l'impatience (*akṣānti*), (2) mûrit comme il a été dit, (3) se préserve et préserve les autres du « grand danger » (*mahābhaya*) [car la colère détruit tous les mérites] ; (4) obtient abondance d'inhostilité, de l'esprit de non-division, de non-mécontentement (*avairabahula, abheda°, aduḥkhadaurmanasya°*) ; meurt sans regrets (*avipratisārin*), renaît chez les dieux et se plaît à la patience (*kṣāntiś ca rocayati*).

iv. Par l'énergie (*vīrya*), le Bodhisattva (1) abandonne l'inertie (*kausīdya*) ; (2) trouve dans l'énergie équipement de Bodhi et support (*saṃniśraya*), et mûrit les êtres grâce à son impartialité ;

(1) Voir chap. viii, § 7.

(3) allègre (*sukhalaghutva*), joyeux (*prītiprāmodya*) dans l'acquisition des « distinctions » (*viśeṣa*), il excite les autres à souhaiter l'énergie ; (4) il se plaira dans le travail (*puruṣakārābhirata*)[1].

v. Par la concentration d'esprit (*dhyāna*), le Bodhisattva (1) abandonne les *upakleśas*, c'est-à-dire les notions (*saṃjñās*) [dont on se débarasse provisoirement dans les extases (*dhyānas*)] ; (2) mûrit comme par l'énergie ; (3) mène une vie heureuse et, inattaquable aux créatures parce que sa pensée est apaisée, pleinement apaisée, exempte de convoitise (*śānta, praśānta, vītarāga*), il sert les créatures par son imperturbabilité (*avikopya*) ; (4) il obtiendra pureté de savoir (*jñānaviśuddhi*), pureté dans l'emploi des *abhijñās* (*abhijñānirhāra°*) et naissance divine. 32 a

vi. Par la sagesse (*praiñā*), le Bodhisattva (1) abandonne l'*avidyā* ; (2) obtient équipement de Bodhi et mûrit les créatures par don, langage affectueux, service (*arthacaryā*) et impartialité ; (3) se procure une haute béatitude faite (*upasaṃhita*, ' attended by ') de la connaissance exacte de ce qui est à connaître (*jñeyavastuyathārthapratyadhigama*) ; il sert les autres en leur donnant, au moyen d'un enseignement exact, ce qui est à la fois utile et agréable ici-bas ; (4) obtiendra délivrance du double obstacle (*āvaraṇavisaṃyoga*)[2].

§ iii. Pouvoir congénital des Bouddhas et des Bodhisattvas (*sahaiaprabhāva*).

Se souvenir spontanément (*prakṛti*) des anciennes existences (*jātismaratā*) ; supporter consciemment (avec préméditation) (*pratisaṃkhyāya*), pour le bien des créatures, la longue et ininterrompue série de « tâches difficiles » (*duṣkara*) variées et ardues ; se réjouir des souffrances personnelles qui procurent le bien des créatures ; naître parmi les Tuṣitas ; l'emporter sur eux et sur tous les *devaputras* par la durée de vie, la couleur (*varṇa*) et la gloire (*yaśas*) ; briller dans le sein maternel ; conscience dans la conception, la
vie utérine et la naissance ; les sept pas et le discours (*vāgbhā-* 32 b
ṣaṇa) ; l'adoration par tous les êtres ; les trente-deux marques ;

---

(1) Voir fol. 43 a.

(2) Voir chap. p. 163 n. 2, p. 165 n. 1.

l'inattaquabilité ; la victoire sur Māra par la bienveillance, une fois assis sur le siège de Bodhi (°*maṇḍa*) ; la force de Nārāyaṇa dans tous les membres ; l'acquisition spontanée et rapide par le jeune enfant de toute connaissance mondaine ; l'acquisition spontanée de la *mahābodhi* ; la prière de Brahmā ; ne pas entendre le bruit du tonnerre (? *mahāmegharavāpratisaṃvedanā*) ; la quiescence (*śāntatā*) par la contemplation ininterrompue (*avyutthānatayā samāpatteḥ*) ; attitude confiante et respectueuse des animaux et des arbres (histoire du singe, de l'arbre et de son ombre) ; ne donner aucune occasion à Māra pendant les six ans qui suivent la Bodhi (*abhisaṃbuddhabodheḥ*).

33 a On peut distinguer deux espèces de pouvoir congénital :

1. Bienfaisance par simple apparition (*darśanānugrāhaka prabhāva*). En voyant le Tathāgata, les égarés (*kṣiptacitta*) reprennent leur pensée (*svacittaṃ pratilabhanti*) ; les grossesses anormales sont redressées (*vilomagarbhāḥ striyas*) ; les aveugles, sourds, convoiteux, haineux, égarés, recouvrent la vue, etc.

2. Pouvoir relatif au mouvement et aux gestes des Nobles (*āryācāravihārasaṃgṛhīta*). Le sol devient uni sous ses pieds ; il marche comme un lion, etc. Quand il mange, les différents aliments, même riz et *pulaka* entrent séparément, et rien ne reste [dans sa bouche ?] quand il prend la seconde bouchée, etc.

Remarque : les miracles du nirvāṇa (tremblement de terre, etc.) procèdent du pouvoir congénital et non pas de l'*abhijñā*.

§§ iv-v. Pouvoir des Bouddhas et Bodhisattvas comparé à celui des autres Nobles.

Leur pouvoir diffère de celui des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas :

33 b 1. par sa subtilité (*sūkṣmatas*) : portant sur [tout ce qui concerne] l'infinité des créatures ;

2. par l'espèce (*prakāratas*) ; consistant en pouvoir d'Abhijñā, en pouvoir des Vertus, en pouvoir congénital [ces deux derniers leur sont propres] ;

3. par l'étendue (*dhātutas*) : portant sur tous les univers et toutes les classes des êtres (*sattvadhātavas*).

Le pouvoir d'Abhijñā des disciples porte sur un moyen univers ;

celui des Pratyekabuddhas sur un grand univers. Parce qu'ils visent seulement à se dompter eux-mêmes : d'où la limite étroite de leur pouvoir sur autrui.

CHAPITRE VI.

Maturité (*paripāka*)[1]. [33b-37 a].

Il faut expliquer (1) ce que c'est que la maturité (*paripāka-svabhāva*); (2) quels êtres doivent être menés à maturité (*paripācya pudgala*); (3) quelles sont les diverses espèces de maturité; (4) quels en sont les moyens (*upāya*); (5) quels sont les êtres qui font mûrir (*paripācaka pudgala*); (6) quels sont les caractères des êtres mûrs (*paripakva*).

i. Définition de la maturité.

Étant donnée une semence de bons principes, ou de bien (*kuśala-dharmabīja*), se produit, en conséquence de la pratique (*āsevanā*) du bien (*kuśala*), une appropriation ou capacité (*karmaṇyatā*) du corps et de l'esprit, — santé (*kalyatā*), état d'emploi parfait (*samyak-prayoganiṣṭhā*), — favorable (*anukūla*) à la purification (*viśuddhi*) progressive et à l'abandon définitif (*prahāṇa*) des deux « obstacles » (*āvaraṇa*)[2], — de telle façon qu'on est susceptible (*bhavya*), avec ou sans l'aide d'un précepteur (*śāstar*), de réaliser (*sākṣātkartum*) cet abandon.

De même un abcès est mûr (*paripakva*) quand il est prêt (*niṣṭhā-*

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. viii.

(2) *kleśa et jñeyāvaraṇa* : passion-obstacle, connaissable-obstacle. — D'après Sthiramati commentant le Triṃśaka de Vasubandhu (Tandjour, Mdo, 58, fol. 170a) « les *kleśas* font obstacle (*āvaraṇa*) à l'acquisition de la délivrance ... ; le *jñeyāvaraṇa* fait obstacle (*antarāya*) à la marche du savoir portant sur tous les connaissables .... » ; le *pudgalanairātmya* détruit les passions ; le *dharmanairātmya* détruit le *jñeyāvaraṇa*. — D'après ce commentaire il faut comprendre : *kleśāvaraṇa* = obstacle constitué par les kleśas, *jñeyāvaraṇa* = ignorance faisant obstacle à la connaissance des choses à connaître ; ou comme dit Sthiramati : ignorance sans passion, *akliṣṭā avidyā*. (Les saints du Petit Véhicule, voir Bodhicaryāvatāra, IX, 32, 47). Voir ci-dessous, p. 165 n. 1.

34 a *gata*) à être percé (*paripāṭanāya*) ; un pot de terre, quand il est bon pour l'usage ; un fruit, quand il est bon à être mangé [1].

Donc « l'état d'emploi parfait », qui suit la pratique du bien, qui aboutit ou est propre à l'immédiate purification [des « obstacles »], c'est ce qu'on entend par maturité.

ii Êtres à mûrir.

Il y en a quatre :

1. Celui qui possède le *śrāvakagotra* (le ' breeding ', la vocation de Śrāvaka), c'est-à-dire celui qui est apte à entrer dans le chemin des Śrāvakas[2], doit être mûri (*paripācayitavya*) dans le véhicule des Śrāvakas [c'est-à-dire doit être amené à la « purification » des « obstacles » au degré et de la façon qui sont propres aux Śrāvakas] ;

2 et 3. De même pour ceux qui possèdent le *pratyekabuddhagotra* et le *buddhagotra* ;

4. Celui qui n'a point de *gotra*, *a-gotrastha* [c'est-à-dire qui n'a pas de disposition à entrer dans la préparation aux fruits] doit être mûri pour l'obtention des bonnes destinées : maturation qui toujours doit être renouvelée[3] (p. 176).

iii Paripākaprabheda.

Différentes espèces de maturité : des sens, des « racines de mérite », du savoir. — Maturité faible, moyenne, excellente.

1. Maturité des organes (*indriyaparipāka*) [4], c'est-à-dire la bénédiction (*sampad* = ' blessing ') en longueur de vie, en caste, en famille, en pouvoir, en crédibilité (*ādeyavacanatā*), en réputation, en sexe masculin, en énergie. — Grâce à ces fruits de la maturité des *āśrayas*[5], [c'est-à-dire des *indriyas*], on est capable d'une recherche industrieuse et infatigable pour l'acquisition de toutes les sciences (*vidyāsthāna*) ;

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, viii, 12.

(2) Voir premier chapitre.

(3) *sugatigamanāya paripākaḥ punaḥ punaḥ pratyāvartyo bhavati.*

(4) *indriyaparipāka* (Divyāvadāna, 203. $_1$, 234. $_4$, Avadānaśataka ii, p 37. $_{10}$, etc.; aussi °*sampad*) est traduit par les éditeurs « moral ripeness for conversion » — *indriya* = « moral quality ».

(5) Voir ci-dessous, chap. viii, fol. 42 b.

2. Maturité des racines de mérite (*kuśalamūla°*), c'est-à-dire : naturelle inertie du vice (*mandarajaskatā*) : tout naturellement, son esprit ne se porte pas vers le mal et le péché ; les passions (*nivaraṇa*) et le doute (*vitarka*) sont inactifs (*mandavitarka*) ; il prend en face et respectueusement (*ṛjupradakṣiṇagrāhin*) ;

3. Maturité du savoir (*jñāna°*), c'est-à-dire acquisition de « mémoire », prudence, distinction du bien-dit et du mal-dit, sagesse congénitale (*sahajā prajñā*) pour reconnaître (*ājñāna*), prendre (*udgrahaṇa*) et pénétrer (*prativedha*) la signification et la nature des principes (*dharmāṇām arthasya*) [c'est-à-dire des objets de l'enseignement, des vertus et des choses] : par cette sagesse, le Bodhisattva devient susceptible (*bhavya*) et capable [par lui-même] (*pratibala*) de délivrer complètement sa pensée de tout *saṃkleśa*.

Par le premier *paripāka*, on est délivré du *vipākāvaraṇa*, « obstacle causé par la rétribution », [c'est-à-dire des mauvaises conditions physiques et mentales qui seraient la rétribution des anciennes mauvaises actions, n'était ce *paripāka*] ; par le second, du *karmāvaraṇa* [c'est-à-dire de l'obstacle consistant dans les actions qu'on accomplirait, n'était ce *paripāka*] ; par le troisième, du *kleśāvaraṇa* [c'est-à-dire des passions qui résulteraient des anciennes passions et des anciens péchés] [1].

La maturité est faible (*mṛdu*) quand la pratique (*abhyāsa*) qui 34 b
fait mûrir les sens, les vertus et le savoir, ou n'est pas assez prolongée, ou n'est pas bien nourrie et complète (*aparipuṣṭanihīna*) ; elle est moyenne quand une de ces conditions seulement est présente ; excellente quand elles manquent toutes deux.

iv Paripākopāya.

Il y a trente-sept moyens de maturité. La maturité est réalisée par :

---

(1) Abhidharmakośav. fol. 328 a : kleśāvaraṇaṃ karmāvaraṇam āvahati, karmāvaraṇam apāye 'niṣṭaṃ vipākam āvahatīti, kleśāvaraṇaṃ sarvapāpiṣṭham, tataḥ karmāvaraṇaṃ laghu, tato vipākāvaraṇam, vipākāvaraṇasya hi dṛṣṭa eva dharme vyāpāro ....

āvaraṇīyaṃ karma : un acte qui fait *āvaraṇa*, Çikṣās, p. 280. 3.

On distingue souvent cinq *āvaraṇas* : *kleśa°*, *karma°*, *vipāka°*, *jñeya°*, *samāpatti°* ; la vieille liste, Dīgha, i, p. 246, est peut-être visée Divya, p. 378. 4.

1. nourriture des *dhātus* : nourrir (*puṣṭi*), en constant progrès, les semences de bons principes ;

2. *vartamānapratyayopasaṃhāra* : employer (amener à soi) actuellement les auxiliaires, c'est-à dire l'enseignement correct du *dharma*, son intelligence correcte, et la pratique y conforme (*dharmānudharmapratipatti*). En fait, la maturité actuelle, produite par 1, prend fin : l'emploi actuel des auxiliaires, cause actuelle, est ce qu'on entend par maturité actuelle ;

3. *avatāra* : sous l'inspiration dominante (*adhipati*) de la foi, l'homme de maison (*āgārika*) s'écarte des mauvaises actions et suit les règles « de la maison » ; le religieux s'écarte de l'amour et suit sa règle [: c'est là une « entrée », *avatāra*] ;

4. *ratigraha* : se réjouir dans la religion (*śāsana*), *dharma* et *vinaya*, parce qu'elle est un chemin de salut, etc. ;

5. *ādiprasthāna* : premier départ, par effroi de ce qui est effroyable (*saṃvejanīya*), et considération des avantages du chemin ;

35 a 6. *anādiprasthāna* : aller à une maturité de plus en plus haute, en raison de la non-négligence de la part des Bouddhas et des Bodhisattvas (.. *buddhebhyaś cānabhyupekṣā*) et de l'élucidation progressive des points de doctrine expliqués (*vivṛtānāṃ sthānānāṃ bhūyo bhūya uttānakriyā*) ;

7. *viśuddhidūratā* : être loin de la purification. Lorsque, par suite d'inertie (*kausīdya*) ou de manque des auxiliaires (voir 2), on n'obtiendra pas avant de très nombreuses naissances la capacité de purification ;

8. *viśuddhyāsannatā* : le contraire ;

9. *prayoga* : attachement aux règles [de son état, voir 3], en raison d'une violente aspiration au salut (*svārthaprāpti*), de crainte des calamités ou d'une mauvaise réputation ;

10. *āśaya* : foi inébranlable dans les trois joyaux et dans son propre salut, en raison de patience dans l'examen (*samyaksaṃtīraṇakṣānti*), en raison de la culture des qualités et de la confiance que les autres aussi ne s'écarteront pas du Dharma-Vinaya ;

11. *āmiṣopasaṃhāra* : don d'aliment, etc. ;

12. *dharmopasaṃhāra* : expliquer la loi ;

13. *ṛddhyāvarjanatā* : déployer les miracles pour attirer, ployer les créatures vers le bien ;

14. *deśanā* : enseigner la loi pour le salut des créatures incapables par elles-mêmes de salut ; 35 b

15. *guhya-dharmākhyāna* : cacher aux créatures faibles d'esprit les doctrines difficiles ;

16. *vivṛta-dharmākhyāna* : expliquer aux autres les doctrines difficiles ;

17. *mṛdu prayoga* : quand l'effort (*prayoga*) manque de continuité et de sérieux (*satkṛtyaprayoga*) ;

18. *madhya prayoga* : quand un de ces défauts est absent ;

19. *adhimātra prayoga* : quand tous deux sont absents ;

20. *śruta* : s'employer (*abhiyoga*) à prendre, tenir, lire les *dharmas*, c'est-à-dire les Sūtras, etc. ;

21. *cintā* : s'adonner (*abhirata*) à la réflexion solitaire sur les *dharmas*, raisonner sur leur signification (*abhyūhanā*), l'analyser (*saṃlakṣaṇā*), la déterminer ;

22. *bhāvanā* : exercice (*abhyāsa*) joyeux du calme (*śamatha*), de la clairvoyance philosophique (*vipaśyanā*) et de l'indifférence, précédé d'une minutieuse inspection (*samyag upalakṣaṇā*) de leurs causes ou indices (*nimitta*) ;

23. *saṃgraha* : services charitables en faveur des malades, des tristes, des pécheurs (*śoka° saṃkleśakaukṛtyaprativinodanaparicaryā*) ;

24. *nigraha* : se reprendre soi-même : *avasādana*, ' contrition ', pour les petites fautes (*vyatikrama*) ; *codanā*, ' reproche ', pour les moyennes ; *pravāsanā*, ' retraite (?) ', pour les grandes (Cp. MVyut. 265, Kern, Manual, p. 86-7) ; 35 a

25. *svayaṃkṛta* : mettre sa conduite d'accord avec ses paroles, de manière à éviter le reproche : « Comment pouvez-vous reprendre, rappeler au souvenir de la loi et à l'attention (*smarayitum*), exciter au bien (*samādāpayitum*), les autres, alors que vous-même... ? » ;

26. *parādhyeṣaṇā* : il exhorte à prêcher celui qui jouit de la considération publique ; il le fait travailler (*vyāpārayati*) afin de mûrir les créatures ;

27. *tadubhaya* : la maturité obtenue par 25 et 26 réunis.

v Paripācaka purusa

« Font mûrir » (*ripeners*) six Bodhisattvas [1] :

1. le Bodhisattva entré dans le stade (ou la terre) de pratique d'aspiration (*adhimukticaryābhūmi*) ;

2. le Bodhisattva de pure intention (*śuddhyadhyāśaya*) [2] ;

3. le Bodhisattva entré dans le stade de la pratique (*caryāpratipattibhūmi*) ;

4. le Bodhisatva entré dans la période des stages sans chute (*niyatabhūmisthito .... niyatapatitaḥ*) ; [3]

5. le Bodhisattva qui pratique dans ces stages [et y progresse] (*niyatacaryāpratipattibhūmisthito .... niyatacaryāpratipannaḥ*) ;

6. le Bodhisattva parvenu au terme ou à la perfection (*niṣṭhāgamanabhūmisthito .... niṣṭhāgataḥ*).

vi Paripakvapudgalalākṣaṇa

36 b i En ce qui concerne le Śrāvaka.

Lorsque, en raison d'un médiocre exercice du bien, la maturité est faible, faibles sont le désir (*chandas*) et la pratique (*prayoga*) ; le Śrāvaka n'évite pas les mauvaises destinées (*apāyān api gacchati*) ; il n'obtient pas dans cette existence le fruit de la vie religieuse (*śrāmaṇya*).

Lorsque la maturité est moyenne, il évite les mauvaises destinées ; il obtient le fruit, mais non pas le nirvāṇa, dans cette existence.

Lorsque la maturité est excellente (*adhimātra*, excessive), il obtient le nirvāṇa dans cette existence.

ii De même en ce qui concerne le Pratyekabuddha : car son chemin est de nature équivalente (*tulyajātīya*). La seule différence est que, dans sa dernière existence, sans maître (*anācāryakam*) et par la force de l'exercice ancien, — ayant cultivé les trente-sept éléments de la Bodhi, — le Pratyekabuddha réalise la qualité d'Arhat, c'est-à-dire l'abandon de toutes les passions (*kleśa*).

---

(1) Sur les six *bhūmis* dont il va être question, voir la troisième partie du traité — Hasting's Encyclopaedia, ii, p. 745 et suiv.

(2) Sic. Plus loin *adhyāśayaśuddho bodhisattvah*.

(3) Sur le *niyāma*, voir Wogihara, p. 30.

iii Pour le Bodhisattva, sa maturité est faible dans la première terre, moyenne dans la seconde [et la troisième], excellente dans [= à partir de] la quatrième.

Quand sa maturité est faible, le désir et la pratique sont faibles ; il n'évite pas les mauvaises destinées ; il manque des éléments de la Bodhi pour autant qu'ils ne sont ni ardents (*uttapta*), ni immuables (*acala*), ni tout purs (*suviśuddha*). C'est la période du premier grand millénaire (*kalpāsaṃkhyeyaparyantataś ca sa veditavyaḥ*) de la carrière de Bodhisattva.

Quand sa maturité est médiocre, il évite les mauvaises destinées ; ses éléments de Bodhi sont ardents et immuables, mais non tout purs. Deuxième grand millénaire.

Quand sa maturité est excellente, excellents sont le désir et la pratique. Les éléments de la Bodhi sont ardents, par leur solidité naturelle (*prakṛtighanatvāt*), leur fécondité en fruits et en avantages ; immuables, parce que définitifs ; tout purs, parce qu'il n'y a rien de mieux dans la terre de Bodhisattva.

La maturité obtenue par les moyens 11, 13, 15, 17, 20 est toujours faible. Celle obtenue par les autres moyens est faible, moyenne ou excellente suivant la qualité de l'exercice (*abhyāsa*).

La maturité faible est faible-faible, faible-moyenne, faible-excellente ; de même pour la moyenne et l'excellente.

Le Bodhisattva mûrit les sens, les racines de mérite et le savoir, en soi, pour mûrir les qualités d'un Bouddha (*buddhadharma*), dans les autres, créatures en général et candidats saints des divers types (*parasattvānāṃ ca parapudgalānāṃ ca*) pour qu'ils partent (*niryāṇāya*) par un des trois véhicules.

Chapitre vii

Bodhi [37 a-39 b]

L'auteur examine 1. la nature (*svabhāva*) de la Bodhi, 2. ses excellences (*paramatā*), 3. les noms du Bouddha qui indiquent ses qualités (*guṇanirdeśa*), 4. l'apparition des Bouddhas (*sambhava*), 5. les différences entre les Bouddhas.

i Nature de la Bodhi (svabhāva)

1. La Bodhi est 1. un double abandon définitif (*prahāṇa*), du double *āvaraṇa*, et 2. un double savoir (*jñāna*) : savoir immaculé (*nirmala*) sans relation avec aucune passion (°*niranubaddha*), qui est produit par l'abandon du premier *āvaraṇa* ; savoir portant sur tout objet de connaissance (*jñeya*) [1] sans obstacle, sans voile (*anāvaraṇa*), non heurté, non empêché (*apratihata*).

37 b 2. On peut dire aussi que la Bodhi est le savoir pur, universel, immédiat.

La suprême parfaite *saṃbodhi* s'appelle savoir pur (*śuddhajñāna*), parce qu'elle est la destruction de toute trace ou virtualité de passion (*kleśavāsanā*), et l'abandon complet de la nescience non-passionnée (*akliṣṭā avidyā*).

Elle s'appelle savoir universel (*sarvajñāna*) parce qu'elle s'étend sans obstacle (*avyāhata*) sur les deux *dhātus*, la création brute et intelligente (*loka*°, *sattvadhātu*) ; sur les deux *vastus*, c'est-à-dire le *saṃskṛta* et l'*asaṃskṛta* ; sur toutes les espèces (*prakāra*) de ces deux catégories, caractères individuels, genres de plus en plus compréhensifs (*uttarottarajāti*), caractères génériques, causes, effets, sphères d'existence (*dhātu*), subdivisions de ces sphéres (*gati*), bon, mauvais, indéterminé (*avyākṛta*), etc. ; et cela pour le passé, le présent et l'avenir.

Elle s'appelle savoir immédiat, littéralement « sans attache » (*asaṅgajñāna*), parce que ce savoir ne dépend (*pratibaddha*) que d'un seul et simple *ābhoga*. Il porte aussitôt sur tout par un seul acte de « flexion », d'application [de l'esprit] (*ābhogamātra*), et ne réclame pas des actes répétés (*na punaḥ punar ābhogaṃ kurvataḥ*).

3. On peut dire aussi que la Bodhi est les 140 *aveṇika-buddha-dharmas*, c'est-à-dire les 32 et les 80 marques du mahāpuruṣa (MVyut. 17 et 18) ; les quatre puretés omniformes (*sarvākāra*, ??), les 10 forces (MVyut. 7) ; les quatre *vaiśāradyas* (MVyut. 8) ; les trois *smṛtyupasthānas* (MVyut. table 11) ; les trois *ārakṣaṇas* (MVyut. 12) ; la grande pitié (MVyut. 10, 1) ; l'*asaṃpramoṣadharmatā*, le *vāsanāsamudghāta*, le *sarvākāravarajñāna* ; — en outre l'*araṇāpranidhijñana* et les *pratisaṃvids*. — Ces termes

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, XX, 23.

seront expliqués dans le chapitre vi de la troisième partie (*pratiṣṭhāpaṭala*).

ii Excellences (*paramatā*)

L'excellente (*paramā*) Bodhi (la Bodhi des Bouddhas) possède sept excellences en raison desquelles elle est nommée excellente parmi toutes les Bodhis (*sarvabodhīnāṃ paramety ucyate*).

1. *āśrayaparamatā* : excellence des membres, littéralement : excellence du point d'appui [du corps matériel qui est le réceptacle de la Bodhi]. Le Tathāgata possède, par cette excellence, les trente-deux marques et est appelé *mahāpuruṣa* ;

2. *pratipattiparamatā* : excellence de l'activité. Le Tathāgata 38 a s'emploie à son bien (*hita*), au bien et au bonheur (*sukha*) des autres : d'où son nom de grand compassionné, *mahākāruṇika* ;

3. *sampattiparamatā* : excellence des « dons », des *blessings*, de moralité, d'opinion (*dṛṣṭi*) de conduite (*ācāra*), de manière de vivre (*ājīva*) : d'où le nom de *mahāśīla mahādharman* ;

4. *jñānaparamatā* : excellence du savoir, par la possession des quatre *pratisaṃvid* (voir chap. xvii) ; d'où le nom de grand savant (*mahāprajña*) ;

5. *prabhāvaparamatā* : excellence des *abhijñās* (v. chap. v), qui sont supérieures, incomparables ; d'où le nom de grand miraculeux (*mahābhijña*) ;

6. *prahāṇaparamatā* : excellence de l'abandon, par l'abandon du double *āvaraṇa* ; d'où le nom de grand délivré (*mahāvimukta*) ;

7. *vihāraparamatā* [1] : excellence dans la triple manière de passer le temps (*vihāra*) : pratique constante du triple *samādhi* (*śūnyatā, ānimitta, apraṇihita*) et de la *nirodhasamāpatti*, qui constitue l'*āryavihāra* ; des quatre *dhyānas* et des extases immatérielles (*ārūpya*), ou *divyavihāra* ; des quatre « incommensurables » (*maitrī*, etc.), ou *brahmavihāra*. — Ou bien, de ces trois *vihāras*, quatre suprêmes *vihāras* où sont constamment les Tathāgatas (*tadbahulavihāriṇaḥ*) : du premier, pratique constante de la vacuité (1) et de la *nirodhasamāpatti* (2) ; du second, pratique de l'immobile-quatrième-*dhyāna* (*āniṃjya°*) (3) ; du troisième, pratique

(1) Voir chap. xviii ; Childers, sub voc. *vihāra, brahmavihāra*. — Culla, XII, 2, 5 : *katamena tvaṃ vihārena etarahi bahulam viharasi*...

de la compassion (MVyut. 69, 2 : *karuṇāvihāra*) (4) en vertu de laquelle le Tathāgata, trois fois la nuit, trois fois le jour, contemple le monde avec un œil de Bouddha : « qui progresse ? qui déchoit ? ... je les ferai parvenir au fruit suprême, à la qualité d'Arhat (*agraphale 'rhattve*) ».

Par cette excellence, le Tathāgata mérite le nom de *mahāvihā-*
38 b *ratadbahulavihārin* : « qui passe tout son temps dans les grands emplois [de la vie mystique et charitable] ».

iii *Guṇanirdeśa*

Le Tathāgata porte le nom de

1. *tathāgata* : sa parole n'est pas inexacte (*avitathavacanāt*) ;

2. *arhat* : il a acquis tout ce qui peut être acquis (?) ; il est un champ supérieur pour la culture du mérite [du don, etc.] ; il est digne de culte (*pūjārhatvāt*) ;

3. *samyaksaṃbuddha* : il pénètre (*avabodha*) tout *dharma* en sa vraie nature (*paramārthena*) ;

4. *vidyā-carana-sampanna* [1] : par les trois sciences [2], par la pratique (*caraṇa*) expliquée dans le Sūtra, il est muni des deux ailes, clairvoyance (*vipaśyanā*) et calme (*śamatha*) ;

5. *sugata* : il est arrivé à la plus haute excellence (*paramotkarṣagamanāt*) ; ....[3]

6. *lokavid* : il connait la souillure et la purification (*saṃkleśavyavadāna*) de l'univers vivant et matériel (*sattvadhātulokadhātu*) ;

7. *puruṣa-damyasārathi* : il ešt le seul *puruṣa* en ce monde [4], par sa connaissance supérieure des moyens de dompter la pensée ;

8. *śāstar* : il instruit les hommes et les dieux ... ;

9. *buddha* : il sait quel genre de choses (*dharmarāśi*) est avantageux (*arthopasaṃhita*), désavantageux, ni l'un ni l'autre ... ;

---

(1) M. Vyut, 1, 6. — Le commentaire de la Nāmasaṃgīti explique : vidyācaraṇam āryāṣṭāṅgo mārgaḥ, samyagdṛṣṭir vidyā śeṣāṇy aṅgāni caraṇam, na hy apaśyann acarano vā gantuṃ samarthaḥ — ou bien *vidyā* = *adhiprajñaśikṣā* ; *caraṇa* = les deux autres *adhiśikṣās*.

(2) Trois vidyās, voir Dharmasaṃgraha note ad xcii ; plutôt Childers, p. 570.

(3) Comparer Bodhicaryāratāra, i, 1 ; F. W. Thomas, dans JRAS, 1904, p. 548.

(4) Comparer Sūtrālaṃkāra, XX, 49.

10. *bhagavant* ; il brise l'armée de Māra [1].

iv Apparition des Bouddhas *(saṃbhava)*.

Il arrive que, pendant beaucoup de millénaires (*kalpa*), il n'y ait pas de manifestation de Bouddhas ; et, par contre, qu'un grand nombre de Bouddhas apparaissent en même temps. Car il y a, dans l'immensité des directions cardinales, d'innombrables Bodhisattvas formant « résolution de devenir des Bouddhas » (*praṇidhāna*) le même jour, la même quinzaine, le même mois, la même année, et s'efforçant ensuite (*utsahita ghaṭita vyāyacchita*) de la même manière, — et cela dans le même univers (*lokadhātu*). Mais jamais deux Bouddhas n'apparaissent dans le même univers : ces « contemporains » apparaissent donc dans différents « champs de Bouddhas » purifiés et vides de Tathagatas. 39 a

En effet la résolution d'un Bodhisattva : « Puissé-je être le guide unique dans un monde (*loka*) privé de guide (*apariṇāyaka*) », fait qu'un seul Bouddha est capable d'accomplir l'œuvre d'un Bouddha dans l'ensemble d'un « champ » (*buddhakṣetra* = *trisāhasra mahāsāhasra*).

Et cela est mieux ainsi : car les créatures, sachant qu'il n'y a qu'un Bouddha, montrent plus de respect et de zèle à pratiquer la vie religieuse sous ses auspices (*yasya antike brahmacaryam...,*) et à écouter la loi. 39 b

v Différences (*viśeṣa*)

Les Bouddhas sont en tout semblables (*sarvaṃ samasamaṃ bhavati*) ; excepté en ce qui concerne la durée de la vie (*āyus*), le nom, la famille (*kula*) et le corps (*kāya*) ; ces quatre étant courts ou développés (*caturṇāṃ dharmāṇām hrāsavṛddhyā*), il y a différence (*vilakṣaṇatā*) entre les Bouddhas, mais non point autrement [2].

(1) Explication qui justifie l'équivalent tibétain *bcom ldan hdas*. (Tib. Lebensbeschreibung, note 15). — Burnouf, Intr. p. 72 et Lotus, p. 484 ; Rajendralāl Mitra, trad. du Lalita, p. 8 ; JPTS, 1886, Lettre amicale, st. 4. — Sumaṅgalavil. i, p. 33. — Tantras : yoṣidbhage sukhāvatyāṃ śukranādyāṃ pratiṣṭhitaḥ .... bhago mahāmudrā mahāprajñā tadyogād bhagavān.

(2) Comparer Wassilieff 286 (314) ; un vers (de l'Abhidharmakośa) cité dans Nāmasaṃgītiṭīkā, ad 141 et Abhisamayālaṃkārāloka :
samatā sarvabuddhānāṃ nāyurjātipramāṇataḥ.

Une femme n'obtient jamais la suprême Bodhi : parce que le Bodhisattva, quand il dépasse (*atyayāt*) le premier millénaire de sa carrière, abandonne la féminité. Les femmes sont, de nature, vicieuses et de mauvaise intelligence (*bahukleśa, duḥprajña*).

L'auteur a expliqué la suprême Bodhi à cinq points de vue. Il ajoute quelle est incompréhensible (*acintya*), car elle dépasse le chemin de la réflexion (*tarka*), infinie (*aprameya*) par l'infinité des qualités dont elle procède (*°samuditatvāt*), supérieure (*anuttara*) pour la production des Śrāvakas, Pratyekas et Tathāgatas ; elle est donc la culminante, meilleure, choisie et perfectionnée Bodhi (*agra, śreṣṭha, vara, praṇīta*).

Chapitre viii

Balagotra [1] [40 b-47 a]

Nous avons expliqué en quoi le Bodhisattva doit s'exercer ; reste à savoir comment il doit s'y exercer [2] : il doit 1. surabonder d'adhésion (*adhimuktibahula*) ; 2. étudier, ' poursuivre ', le dharma [c'est-à-dire les textes, les principes de la conduite et du savoir] (*dharmaparyeṣṭi*) ; 3. enseigner le dharma (*deśanā*) ; 4. s'y conformer (*dharmānudharmapratipatti*) ; 5-6. donner direction intellectuelle et morale (*avavāda, anuśāsana*) ; 7. faire que ses actions soient toujours utiles à la conversion (« accompagnées des moyens », *upāyasahitam .... karma*).

§ i Adhésion (*adhimukti*)

Par *adhimukti*, il faut entendre complaisance (*ruci*) et certitude (*niścaya*) précédée de foi et d'amour (*śraddhāprasādapūrvaka*).

Elle a huit objets : 1. les trois excellents joyaux (*triṣu ratnaguṇeṣu*) ; 2. le pouvoir des Bouddhas et des Bodhisattvas (voir chap. v) ; 3. le *tattvārtha* (voir chap. iv) ; 4-5. la cause et l'effet

---

(1) Sur ce titre, voir p. 188, n. 1. — Le chapitre correspond aux chapitres X-XV du Sūtrālaṃkāra.

(2) *yatra śikṣitavyam .... yathā punaḥ śikṣitavyam.*

(ci-dessous p. 176) ; 6. le but à atteindre, qui diffère d'après les capacités de chacun ; 7. les moyens d'atteindre ce but ; 8. ce qui est bien dit (*subhāṣita*), c'est-à-dire sūtra, geya, vyākaraṇa, et les autres *dharmas*.

La surabondance d'*adhimukti* s'obtient par le zèle dans l'exercice de cette vertu (*abhyāsabahulīkāra*) et une ardente patience (*tīvrakṣānti*).

§ ii Étude du *dharma* (*dharmaparyeṣṭi*).

Le Bodhisattva qui étudie le *dharma*, qu'étudie-t-il ? comment ? dans quel but ?

A.

Il étudie 1. la corbeille des Bodhisattvas (*bodhisattvapiṭaka*), c'est-à-dire ce qui est *vaipulya*[1] dans l'Écriture aux douze membres (*dvādaśāṅgād vacogatād yad vaipulyam*) ; 2. la corbeille des Śrāvakas, c'est-à-dire le reste de l'Écriture ; 3. les traités non bouddhistes (*bāhyakāni śāstrāṇi*), c'est-à-dire la logique, la grammaire et la médecine (*hetuśāstra, śabda° vicikitsā°* [sic, voir ci-dessous]) ; 4. les arts et métiers mondains (*laukikāni śilpakarmasthānāni*) : la technique du travail d'orfèvre, de forgeron, de lapidaire, etc. (*suvarṇakārāyaskāramaṇikārakarmajñānaprabhṛtīni*). 40 b

Ces diverses connaissances ensemble constituent l'objet des cinq sciences (*pañca vidyāsthānāni*, MVyut. 76) qui sont 1. *ādhyātmikavidyā* ou *adhyātmavidyāśāstra*, (la doctrine propre aux Bouddhistes, par opposition à *bāhya*), c'est-à-dire la parole du Bouddha (*°vacana*), qui a deux aspects (*ākāra*), mettant en lumière la causalité, [= *pratītyasamutpāda*] et la doctrine de la rétribution (non destruction de l'acte, non jouissance d'un fruit non causé par l'agent) [2] ; 2. la logique, à deux aspects, mettant en lumière l'avantage de discuter (*kathā*) les objections de l'adversaire [3] et de

(1) Voir Kern, Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka, Académie d'Amsterdam, 1907. — Les Bodhisattvas *vaipulyasūtrāntadhara* de Lotus, VI, 7, prêchent le grand véhicule.

(2) *kṛtāvipraṇāśākṛtānabhyāgama*, voir *Muséon*, 1902, p. 49 (traduction du Bauddhadarśana, notes 187).

(3) *paropālambhakathānuśaṃsa°* ; MS. *°kārthā°*, mais Tib. *brjod*.

se dégager de ses approbations [1] ; 3. la grammaire, à deux aspects, renseignant sur l'étymologie et la stylistique [2] ; 4. la médecine (*vyādhicikitsāśāstra*), à quatre aspects : diagnostic, étiologie, thérapeutique, moyen préventifs ; 5. sciences techniques.

L'auteur explique l'*adhyātmavidyāśāstra*, sous ses deux aspects.

1. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la causalité (*hetuphala*) ?

A. D'abord les causes (*hetu ; pratyaya*, voir p. 178).

Dix catégories ou espèces de causes rendent compte de la causalité en tout cas de « causation » (*sarvahetusaṃgraha*), c'est-à-dire en ce qui concerne le *saṃkleśa* ou souillure, le *vyavadāna* ou purification, la production de ce qui n'est ni l'un ni l'autre (*avyākṛta*), par exemple, du grain, etc.

Ces dix causes sont :

1. *anuvyavahārahetu* [3] : le nom (*nāman*) [donné] aux choses (*sarvadharmāṇām*), la notion (*saṃjñā*) qui suit ce nom (°*pūrvikā*) ; la dénomination, toute manière de parler (*abhilāpa*) de ces choses,
41 a[4] qui suit cette notion, c'est ce qu'on appelle l'*anuvyavahārahetu* des diverses choses (*chos de daṅ de dag gi...*). [En d'autres termes, l'essence des choses, les caractères qu'on leur attribue et aux quels correspond tout l'ensemble de nos rapports avec elles, notre activité, l'usage commun, l'expérience (*vyavahāra*), — sont causés par les noms, notions, appellations dont les choses sont l'objet] ;

2. *apekṣāhetu* : par exemple, en considération (*apekṣya* = *bltos çiṅ*) de la faim et de la soif, en raison (*rgyu las byuṅ ba*) de la faim et de la soif, manger et boire ; de même, main et action de recevoir (*len pai las*), pied et action d'aller et de venir ;

---

(1) *paratas̀ cetivādavipramokṣānuśaṃsaparidīpanākāra* ; je ne trouve pas *itivāda* dans nos dictionnaires ; le tibétain : *de lta ba smra ba* = *evaṃvāda*.

(2) étymologie ? le MS. présente une lacune : .... *siddhyavasthānaparidīpana* ; les mots qui manquent sont représentés par le tibétain *skad kyi byiṅs kyi ṅo bo* [sgrub pa...]. — byiṅs signifie *racine*. — stylistique ? *vaksaṃshāra* = *thsigs legs par sbyor ba* = bon agencement des mots.

(3) Je ne trouve pas *anuvyavahāra* (*rjés su tha sñad hdogs pa*) dans nos dictionnaires. Voir note p. 190.

(4) La feuille 41 manque, et est suppléée par le tibétain.

3. *ākṣepahetu* : par exemple la graine en tant qu'elle « projette » ses produits (*svaphala*) jusqu'au dernier [1] ;

4. *parigrahakahetu* : causes auxiliaires pour la production de la pousse, etc. : terre, pluie, etc.

5. *abhinirvṛttihetu* : la graine en tant qu'elle « réalise » son fruit (ou produit) [2] [immédiat : c'est-à-dire, dans le développement de la plante, le moment qui suit immédiatement la graine] ;

6. *āvāhakahetu* : le fruit ou produit « réalisé » par la graine est la cause qui « transporte », fait aboutir à maturité (*vipākasyāvāhaka*) le fruit ultérieur « projeté » par la graine [3] : c'est-à-dire que les divers moments du développement de la plante, pousse, tige, etc. sont des *āvāhakahetus* des moments ultérieurs ;

7. *pratiniyamahetu* : la cause en tant qu'elle produit un effet déterminé : le grain suppose graine de blé, pousse de blé, etc. ;

8. *sahakārihetu* : cause coefficiente, qui est un complexe (*sāmagrī*) : nom générique de 2, 4, 5, 6 et 7 [4] ;

9. *virodha°* et *avirodhahetu* : cause faisant obstacle et cause ne faisant pas obstacle, contradictoire ou non contradictoire, à la naissance de l'effet : maladie du grain, absence de maladie. La première cause est de diverse nature [dans la manière dont elle fait obstacle] (*asādhāraṇa* = *mi mthun pa*) ; la seconde toujours la même [dans la manière dont elle ne fait pas obstacle]. On distingue six catégories de *virodhahetu*, suivant le mode de contradiction, par exemple lumière et obscurité, serpent et *nakula*, méditation du désagréable et passion .... Toutefois il s'agit ici du *virodha* appelé *skye ba daṅ mi mthun pa*, (« ce qui est incompatible avec la naissance », *jātipratikūla ?*) : — « Quand il n'y a pas de cause (*pratyaya*) de naissance et qu'il y a une chose (*chos*) en contradiction avec la naissance (*jātivirodhin*, *jātiviruddha*), il n'y a point naissance », — et non pas de l'incompatibilité (*virodha*) de coexistence, de voisinage, etc.

---

(1) sa bon ni raṅ gi hbras bu tha mai bar gyi hphen pai rgyu yin no.

(2) sa bon de ñid ni raṅ gi hbras bu mṅon par hgrub pai rgyu yin no.

(3) sa bon las hgrub pai hbras bu de ni sa bon gyis hphans pai hbras bu phyi mai hdren pai rgyu yin no.

(4) On remarquera que dans les autres exposés de cette « causation » (ci-dessous p. 179, 180) le 3 est rangé parmi les *sahakārin*.

Ces causes [en écartant 1 et 2] se ramènent à deux : la cause génératrice (*janaka*), c'est-à-dire la graine en tant qu'elle projette [1] et qu'elle réalise [1] ; la cause de moyen [ou auxiliaire] (*upāya hetu, thabs kyi...*), c'est-à-dire les autres causes.

Il y a quatre *pratyayas* : *hetu, samanantara, ālambana* et *adhipatipratyaya*.

Le *hetupratyaya* est la cause (*hetu*) génératrice (*skyes pai rgyu gaṅ yin pa*) ;

L'*adhipatipratyaya* est la cause auxiliaire (*upāya*) ;

Le *samanantarapratyaya* et l'*ālambanapratyaya* sont [*pratyayas*] de la pensée et des succédanés de la pensée (*cittam, caittā dharmāḥ*). En effet la pensée et ses succédanés, non nés auparavant, étant « pris » (*parigrah*), [comme la graine l'est par la terre, la pluie, etc.]) par « ce qui ouvre occasion » (*skabs hbyed* [c'est-à-dire le *samanantara*, la pensée immédiatement précédente]), étant pris par l'*ālambana* [l'objet de la pensée, bleu, etc.], existent (*vartante*). Par conséquent ces deux *pratyayas* rentrent dans le *parigrahakahetu*.

On demande comment, par ces dix causes, sont produits 1. toutes les choses mondaines, 2. le *saṃkleśa*, 3. le *vyavadāna*.

i Le nom (*nāman*) des fruits de la terre (*sasya*) dont le monde vit, la notion de ces fruits (*saṃjñā*), les diverses manières d'en parler (*thsig tu brjod pa rnam pa sña thsogs*) : par exemple, blé, riz, etc. ; — sont l'*anuvyavahāra hetu* de ces fruits, *anuvyavahāra* consistant dans les ordres : « apporte ! prends ! dépose ! ».

En considération de la faim, la soif, la faiblesse corporelle ; en considération de la dégustation des aliments, le désir, la recherche, la manducation des fruits de la terre : c'est leur *apekṣāhetu*.

42 a [L'exposé des huit autres causes des fruits de la terre a été utilisé dans la définition générale qui précède, p. 176].

ii Si on applique cette théorie des dix catégories de causes au *pratītyasamutpāda* considéré dans sa progression (*anuloma*), c'est-à-dire au *saṃkleśa* [1], à la souillure, on voit que celle-ci a pour

(1) Voir la note, p.

1. *anuvyavahārahetu*, l'emploi (*vyavahāra*) de noms, notions, appellations (*vāk*) tels que *avidyā*[1], *saṃskāras*, etc. [Car ces données, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, n'existent que parce qu'on les nomme, qu'on les pense] ;

2. *apekṣāhetu*, la non-considération du caractère nocif des *saṃskāras*, etc. du processus *avidyā*, etc. ;

3. *ākṣepahetu*, les semences actuelles d'*avidyā*, etc., qui projettent la naissance, etc. dans une autre existence ;

4. *parigrahakahetu*, la fréquentation des mauvais, la non-audition de la bonne loi, le jugement erroné ou superficiel (*ayoniśo manasikāra*), la propulsion de l'habitude acquise (*pūrvābhyāsāvedha*) qui embrassent (*parigraha*) [les semences] d'*avidyā*, etc., pour les faire naître ;

5. *abhinirvṛttihetu*, diverses semences [d'*avidyā*, etc.] produisant *avidyā*, etc.

6. *āvāhakahetu*, la série des membres, d'*avidyā* à *bhava*, qui, par une succession de transport (*vāhanapāramparyeṇa*) « amènent » la naissance, la vieillesse et la mort, « projetées » comme on a vu à 3 ;

7. *pratiniyamahetu*, la série des membres d'*avidyā* à *bhava* ; car ils déterminent le *saṃkleśa* en produisant une naissance infernale, animale, etc. ;

8. *sahakārihetu*, les causes 2-7 ; 42 b

9. *virodhahetu*, l'heureuse possession d'un *gotra* (*gotrasampad*, c'est-à-dire être qualifié pour entrer dans un des chemins de *nirvāṇa* ; voir Chap. vi, § 2), l'apparition d'un Bouddha, l'enseignement de la Bonne loi, la fréquentation des saints (*satpuruṣa*), l'audition de la Bonne loi, le jugement correct, la conformité à la loi (*dharmānudharmapratipatti*) : toutes les qualités et données « du parti de la Bodhi » (*bodhipakṣya*).

10. *avirodhahetu*, l'absence de ces heureuses circonstances.

iii On a, de même, pour la purification (*vyavadāna*),

1. *anuvyavahārahetu* : l'emploi des noms, notions, appellations

---

(1) L'*avidyā* est à la *vidyā* ce que l'ennemi (*amitra*) est à l'ami (*mitra*), donc un faux savoir. Voir Hastings' Encyclopœdia, s. voc. Dependent origination.

relativement à toutes les données favorables au *vyavadāna* (°*pakṣyeṣu*) et à la destruction, c'est-à-dire au nirvāṇa (*nirodhe ca nirvāṇe*) ;

2. *apekṣāhetu* : la considération du malheur inhérent aux *saṃskāras* (*saṃskārādīnavāpekṣā*), embrasser le *vyavadāna* (°*parigraha*), le réaliser (*pariniṣpatti*) [en raison de cette considération], c'est l'*apekṣāhetu* du *vyavadāna*, c'est-à-dire de l'expérience (*vyavahāra*) : « de la destruction de l'*avidyā* procède la destruction des *saṃskāras*, etc. » [en d'autres termes, de l'arrêt du *pratītyasamutpāda*, du *pratītyasamutpāda prātilomika*] ;

3. *ākṣepahetu* : la possession d'un *gotra* est, pour celui qui en est muni, la cause du *nirvāṇa* avec restes, sans restes ;

4. *parigrahakahetu* : le contraire des quatre causes du processus du *saṃkleśa* (« la maturité des sens (*indriya*) précédemment obtenue » s'opposant au *pūrvābhyāsāvedha*) ;

5. *abhinirvṛttihetu* : les semences des qualités (*dharma*) pures (*anāsrava*), favorables à la Bodhi, semences comprises (*saṃgṛhīta*) dans le *gotra*, [c'est-à-dire constituant le *gotra*], réalisent ces qualités ;

6. *āvāhakahetu* : ces mêmes qualités, réalisées par leurs semences, « amènent » par stades successifs (*krameṇa*) le *nirvāṇadhātu* (avec et sans restes) ;

7. *pratiniyamahetu* : le *gotra* des Śrāvakas pour le nirvāṇa par le véhicule des Śrāvakas.... Le *vyavadāna* se trouve ainsi déterminé ;

8. *sahakārihetu* : *apekṣāhetu* en tant que favorable (°*pakṣya*) au *vyavadāna* et les autres *hetus* (2-7) ;

9. *virodhahetu* : le contraire des causes de *virodha* du *saṃkleśa* ;

43 a 10. *avirodhahetu* : le contraire du précédent.

B. *Phala*, fruit ou effet.[1]

On distingue cinq catégories, 1. fruit de rétribution (*vipākaphala*), 2. fruit d'écoulement (*niṣyanda*°), 3. fruit de dissociation (*visaṃyoga*°), 4. fruit de l'activité humaine (*puruṣakāra*°)[3], 5. fruit du régent (*adhipati*°)[2].

---

(1) Mahāvyutpatti, § 116.

(2) Le tibétain traduit *rgyu mthun pai hbras bu* : effet conforme ou semblable à la cause. — Voir Abhidharmakośav. : *tathā hi taddhetusa-*

1. Les actes, etc. (*dharmas*) mauvais mûrissent en mauvaise destinée, les bons non purs (*kuśalasāsrava*) en bonne destinée. [L'*acte* mûrit en *jouissance* (*bhoga*) ; il y a conformité, mais non ressemblance entre la cause et l'effet : donc *vipāka*, digestion].

2. L'exercice (*abhyāsa*), l'habitude du mal, produit complaisance (*ārāmatā*) dans le mal, abondance (*bahulatā*) de mal : de même pour le bien. Cette conformité par ressemblance (°*sādṛśyena*... *anuvartanatā*) de l'effet postérieur et de l'acte antérieur, c'est le fruit d'écoulement.

3. Le chemin à huit branches produit la destruction des passions (*kleśa*), ce qui est le fruit de dissociation. — Le terme *visaṃyoga* ne s'emploie pas de la destruction des passions obtenue par le « chemin mondain » (*laukika mārga*) parce qu'elle n'est pas définitive.

4. Les fruits, grain, richesse (*lābha*), qu'on obtient ici-bas par l'agriculture, le commerce, le service du roi : écriture, calcul, (*gaṇana*), *nyasana* (dessin ? dépot ?), *saṁkhyā*, *mudrā* (voir Divyāvadāna, p. 3. 18, etc.) (*yadi vā rājapauruṣyena lipi — mudrayā*). L'auteur écarte l'activité technique (*śilpakarmasthānam aniśritena puruṣakāreṇa*...).

5. La connaissance visuelle est un *adhipatiphala* : son régent

---

dṛśotpatter niṣyandaphalam, tadbalenotpatteḥ puruṣakāraphalam, avighnabhāvāvasthānenotpatteś cādhipatiphalam. — ...*utpattimato hi sadṛśo dharma utpattimān niṣyandaphalam.* — Bodhicaryāvatāra, VI, 14 (p. 176, note, où on effacera la référence à *rgyu-ba*) ; Mahāvastu, ii, p. 546 ; Çikṣās, 181. 10 ; Madhyamakāvatāra, 51. 6 (trad. *Muséon*, 1907, p. 297) Childers et JPTS, 1889, p. 205 (Jāt. i, 409, iii, 429, iv, 16 ; Jāt. i. 425, (comp. Abhidharmakośav. : *niṣyandābhāvād iti mūtrapurīṣābhāvāt*), Sum. p. 202 *sarīranissanda*). — Dans Abhidhammasaṃgaha viii, 3 (trad. Aung et Rhys Davids) : *sokādivacanam* ... *nissandaphalanidassanam* = ... meant to show the incidental consequences of birth. — Daśabhūmaka, vi (voir Madh. avatāra, 187. 6) *karmaniṣyando jātiḥ* : las kyi rgyu mthun pa ni skye ba). — Le terme *niṣyanda* garde sa valeur étymologique ; s'emploie dans le sens de cause sans plus ; acquiert, dans l'Abhidharma sanscrit la valeur de » effet semblable à la cause » (*niṣyando hetusadṛśa iti*).

(3) Abhidharmakośa : *yasya hi balena ya utpadyate prāpyate vā* [*dharmaḥ*], *sa tasya puruṣakāraphalam.*

est l'œil ; de même pour les vingt-deux sens qui exercent chacun leur maîtrise (*ādhipatya*) sur leur effet spécial [1].

43 b **2**. Comment la parole du Bouddha met-elle en lumière la doctrine exacte de la rétribution ? — « On ne profite pas de ce qu'on n'a pas fait ; ce qu'on a fait ne périt pas ». Instruit de la sorte, le Bodhisattva purifie et accroit son savoir, sa force, son *gotra*.

B.

Comment étudie le Bodhisattva ?

Avec ' zèle et vénération (*gaurava*) ' pour la « bonne parole » (il traverserait un plancher (*bhūmi*) de fer rouge pour entendre un seul *subhāṣita*) ; il l'écoute sans fatigue, sans satiété, avec foi, avec amour, avec une âme attendrie, « humide » (*ārdrasaṃtāna*), avec une vue droite (*ṛjukadṛṣṭi*).

Il va (*upasaṃkrāmati*) à celui qui enseigne la loi (*dharmabhāṇaka*), par amour pour les vertus et la loi, non pour critiquer, par vénération, non avec orgueil et obstination.... Doué d'*upasaṃkramaṇa*, il écoute avec un cœur pur (*asaṃkliṣṭa*) et sans distraction.

44 a Avec un cœur pur, c'est-à-dire 1. sans *stambha* (obstination), 2. sans *avamanyanā* (mépris), 3. sans *laya* (découragement) :

1. écouter au moment voulu, avec respect, avec docilité (*śuśrūṣamāṇa*), sans murmurer (*na tu sūyan ?*), sans ..... (*na tu vidhīyamāna*), sans chercher des objections ;

2. vénération (*gaurava*) pour la loi et celui qui l'enseigne ; ne pas les ravaler (*dharmam aparibhavan*) ;

3. ne pas se ravaler soi-même.

Sans distraction (*avikṣipta*), c'est-à-dire en pensant à s'instruire (*ājñācitta* ??), avec la pensée concentrée (*ekāgra*), l'ouie appliquée (*avahitaśrotra*), l'esprit humblement disposé (?) ou tendu (*samāvarjitamānasa*), faisant attention de toute son âme (*sarvacetasā samanvāhṛtya* (voir MVyut. 245, 853-854).

C.[2]

Le Bodhisattva étudie 1. la parole du Bouddha, pour réaliser

(1) Voir Sarvadarśana (B. Ind.), p. 20. 2 ; Saṁkara ad ii, 2, 2 etc. (*Muséon*, 1901, p. 193-4).

(2) Comparer Sūtrālaṃkāra, XI, 60.

la conformité au *dharma* (*dharmānudharmapratipatti*), et la manifester aux autres ;

2. la logique, pour connaître le ' mal-dit ' et ' mal-exprime ' (*durbhāṣitadurlapitatā*) de « cette discipline » (*tasyaiva śāstrasya* : la théologie bouddhique), pour critiquer les systèmes adverses, pour convertir à « cette religion » (*asmin śāsane*, notre religion bouddhique),pour confirmer les convertis (*prasannānāṃ bhūyobhāvāya*) ;

3. la grammaire, pour s'attirer la confiance de ceux qui tiennent au langage savant (ou sanscrit) (*saṃskṛtalapitādhimukta*), et aussi pour s'entendre dans les diverses étymologies d'un même mot significatif, grâce à l'examen des mots et des syllabes bien prononcés (ou expliqués)(?) (*suniruktapadavyañjananirūpaṇatayā ekasya cārthasya nānāprakā[ra]niruktyanuvyavahārānupraveśārtham*) ;

4. la médecine, pour soulager, guérir les malades, et s'attirer la sympathie (*anugrahārtham*) du peuple (*mahājanakāya*) ;

5. les arts techniques, pour procurer facilement, au bénéfice des créatures, les diverses choses utiles (*bhoga*) ; pour obtenir l'estime (*bahumāna*) des créatures ; pour obtenir la sympathie en communiquant son savoir.

En général, le Bodhisattva étudie ces cinq objets de connaissance (*vidyāsthāna*) pour compléter le grand « équipement » de savoir de la suprême Bodhi, car cet entraînement universel (*sarvatraiva*.. ..*śikṣamāṇa*) est une condition du savoir sans obstacle d'omniscient.

§ iii Enseignement (*deśanā*)[1].

1. Objet de l'enseignement : le Bodhisattva enseigne ce qu'il étudie.

2. Méthode : il enseigne de deux manières, ses discours ou sermons (*kathā*) étant « convenables » (*anuloma*) et « purs » (*pariśuddha*)[2]. 44 b

3. But : le même que le but de l'étude.

A. Quinze caractères du discours « convenable » :

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. xii.

(2) Comp. M. Vyut, 63. 9 ; Sumaṅgalavil. i, p. 177.

1. n'enseigner qu'à un auditeur dont la tenue est respectueuse.... (préceptes du Prātimokṣa, MVyut. 23, 768 et autres Sekhiyas) [*kālena satkṛtya* du sommaire, fol. 45 a] ;

2. enseigner à tout le monde ;

3. enseigner tout, « sans être jaloux du *dharma*, sans fermer le poing comme font les maîtres » ; (*dharmamātsaryam akurvan nācāryamuṣṭiṃ* [1] *dharmeṣu karoti*) ; [2 et 3 manquent dans le sommaire] ;

4. instruire (*uddiśati*) en suivant l'ordre des mots et syllabes [*anupūrvam* du sommaire] ;

5. diviser en mots et en syllabes [*anusaṃdhi*] ;

6. instruire sur des choses (*dharma* et *artha*) utiles (*arthopasaṃhita*) et non nocives [*anusahitam*] ;

7-9. Il met en langage figuré le discours qui doit être mis en langage figuré ; de même, il est impressionnant, enflammant, joyeux (?) (*saṃdarśayitavyām* [*kathām*] *saṃdarśayati, ... samādāpayati .... samuttejayati .... sampraharṣayati*) [2] ;

10-11. Son discours est toujours muni des arguments (*pramāṇa*) d'évidence, de raisonnement, d'écriture ; la clarté (*avyākula*) du discours et son caractère favorable à l'acquisition d'une bonne destinée (*sugatigamananānukūla*) ne le dispensent pas des *pramāṇas*[3];

12. Son discours est facile, non ardu ;

13. fondé sur les quatre vérités [*ānudhārmikī*] ;

14. en rapport avec l'assemblée devant laquelle il est tenu [*yathāparṣat*] ;

B. Le discours du Bodhisattva est pur, car il enseigne

---

(1) Voir Wogihara, Asaṅga's Bodhisattvabhūmi (Leipzig, 1908) p. 19, qui signale Dīgha, ii, p. 100 etc. — M. Vyut, 245.123 ; Rockhill, Life, p. 131 (slob dpon gyi dpe mkhyud) reproduit la version de Schmidt : geitzig in Mittheilung od. Ausleihen von Büchern.

(2) Le sommaire porte *harṣayatā rocayatā toṣayatā ... tsāhayatā anavasādayatā*, précédés de *anusahitam*, suivis de *yuktā* (*kathā*).

(3) Je suis l'interprétation de Bendall (*nāpramāṇayuktām .... avyākulāmapi*) ; mais on peut lire, avec le sommaire,

10 discours muni de preuves, et non démuni de preuves [=*yuktā kathā*]
11 favorable aux bonnes destinées [*sahitā*]
12 clair (*avyākulā*) [= *avyavakīrṇā*]
13 facile (*supraveśā*).

1. avec affection pour ceux qui l'offensent (*maitracittatā*) ;

2. avec le désir du salut pour les méchants (*hitacittatā*) ;

3. avec pitié pour les malheureux, les égarés (*pramatta*), les accablés (*dīna*) ;

4. sans esprit d'orgueil et de mépris ;

5. sans convoitise (*nirāmisa citta*). 45 a

Récapitulation des vingt caractères du bon sermon.

§ iv Activité conforme à la religion (*dharmānudharmapratipatti*).

« L'activité conforme à la religion » est quintuple : 1. conformité (*anuvartanā*) corporelle, vocale et mentale, aux *dharmas* tels qu'ils ont été étudiés et pris ; 2. la *cintanā* correcte ; 3. la *bhavanā* correcte ; 4-5. éviter les actes corporels, etc., qui sont défendus par Bhagavat, et l'inverse. Voilà ce qu'on entend par *dharmānudharmapratipatti*.

A. L'auteur n'explique ni le premier point ni les deux derniers.

B. La réflexion correcte (*samyak cintanā*) comporte huit caractéristiques.

Le Bodhisattva solitaire, à l'écart, désirant réfléchir (*cintayitum*), peser (*tulayitum*), examiner (*upaparīkṣitum*), les textes (*dharma*) qu'il a appris (*śruta*),

1. laisse de côté les points (*sthāna*) qui, d'abord (*āditas*), sont [pour lui] incompréhensibles (*acintya*), — et de la sorte il évite la confusion (*saṃmoha*), la distraction (*citta vikṣepa*) ;

2. il médite sans interruption (*pratata*) avec persévérance et dévotion (*sātatyasatkṛtyaprayukta*), — ce qui fait qu'il distingue (*vijānāti*) ce qu'il ne distinguait pas d'abord — et qu'il garde sans défaillance le sens [du texte] une fois acquis ;

3. certains textes ou points de doctrine (*dharmas*), il les examine et les pénètre rationnellement (*yuktyā*), — ce qui fait qu'il est autonome (*aparapratyaya*) à l'égard de ces *dharmas* ainsi fouillés (*parīkṣita*) ;

4. d'autres textes, il y adhère simplement (*adhimucyate*), disant : « ces *dharmas* sont à la portée des Tathāgatas, ne sont pas à la portée de notre intelligence (*buddhi*) » ;

5. il s'attache [1] au sens exact (*anavadya artha*), et non pas à la lettre ; — ce qui lui permet de pénétrer tous les discours intentionnels des Bouddhas (*saṃdhāyavacana*) ;

45 b 6. il connaît les *kālāpadeśas* et les *mahāpadeśas* [2], — c'est pourquoi rien ne peut le faire choir de la réalité (*tattvārtha*, voir Chap. iv) ;

7. il entre en réflexion (*cintāṃ praviśati*) par *ādipraveśa* (°*ena*), c'est-à-dire, d'après la glose : « d'abord (*āditas*) entrant (*anupraviçam*) en réflexion, il obtient une patience (*kṣānti*) qu'il ne possédait pas auparavant » ;

8. une fois entré, par des actes répétés d'attention, il conduit [cette patience ?] à solidité (*sāratā*) ;

C. La *bhāvanā* est quadruple : 1. *śamatha*, 2. *vipaśyanā*, 3. exercice (*abhyāsa*) des deux, 4. pleine satisfaction (*abhirati*) dans les deux.

1. *śamatha*, quiétude. Quand le Bodhisattva est bien en possession (*susamāttatva*) de l'octuple réflexion, il prend comme objet (*ālambana*,fulcrum) pour y lier (*upanibadhya*) sa pensée, le *vastumātra*, l'*arthamātra* indicible (voir chap. iv), et vise (*adhimucyamāna*) tous les objets (*ālambana*) par un jugement (*saṃjñāmasikāreṇa*) exempt de toute « donnée intellectuelle ou verbale » (*prapañca*) et de tout trouble (*cittapariplava*) [3]. [Voilà pour l'extérieur.] Alors, pour l'intérieur (*adhyātmam*), il établit et affermit (*sthāpayati, avasthāpayati*) sa pensée sur les *nimittas* (signes précurseurs) de l'état de *samādhi ;* et le reste, jusque : il unifie, il concentre (*ekotīkaroti* [4], *samādhatte*) sa pensée. Voilà ce qu'on appelle *śamatha*.

2. *vipaśyanā*, clairvoyance. Par ce même *manaskāra* nourri

---

(1) *pratisaraṇa* ; sur les quatre *pratisaraṇas*, voir chap. xvii.

(2) Nous retrouverons ces deux catégories d'*apadeśa* au chap. XVII. — Voir pour *mahāpadeśa*, Dīgha ii, p. 124 et Nettipakaraṇa, p. 21. — ..*vācam kālena sāpadesam*, Sumaṅgalavil. i, p. 69 suiv., tib. *rmed daṅ bcas pa*, dans Madhyamakāvatāra, trad. Muséon, 1907, p. 284, n. 8. — M. Vyut. 245, 1211 (*kāpadeśa*), 1212 (*yāpadeśa*).

(3) C'est-à-dire : il n'a, pour aucun objet où la pensée peut s'arrêter, ni jugement, ni notion. — Sur *saṃjñā*, notion, voir le « Compendium » de Aung et Rhys Davids, p. 40, et Dharmasaṃgraha, p. 41.

(4) M. Lévi a une note intéressante *ad* Sūtrālaṃkāra XIV, 14.

(*paribhāvita*) de quiétude, il y a attention aux *nimittas* des *dharmas* qui ont déjà été objet de réflexion, examen (*vicaya*), *pravicaya*, *dharma pravicaya* ... et le reste jusque ... instruction (*pāṇḍitya*), science (*prajñācāra*). C'est ce qu'on appelle *vipaśyanā*.

3. s'appliquer avec persévérance et dévotion à la quiétude et à la clairvoyance.

4. état de la pensée qui reste fixée dans ces *nimittas* de la quiétude et de la clairvoyance, s'y déroule (*vāhita*) sans effort et par sa propension naturelle (*svarāyeṇa*), y demeure, s'y attache, ne s'en écarte pas.

L'exercice produit le plaisir, le plaisir produit la pureté 1. de la quiétude, qui aboutit à la « béatitude corporelle » (*kāyapraśrabdhi*) de plus en plus grande ; 2. de la clairvoyance, qui aboutit à la « vision de savoir » (*jñānadarśana*) [1] de plus en plus grande. 46 a
C'est le double emploi de la *bhāvanā* d'écarter toute « mauvaise disposition » (*dauṣṭhulya*) des organes ou du corps en général (*āśrayagata*), et de purifier la « vision de savoir » portant sur tout objet de connaissance.

§ v Direction intellectuelle (*avavāda*) [2].

La direction spirituelle, (intellectuelle et morale), qu'un Bodhisattva exerce sur les créatures en général, qu'un Bodhisattva ou un Tathāgata exerce sur un Bodhisattva, comporte d'abord l'*avavāda*, instruction ou conseil. — Huit points à signaler :

1-4. Le Bodhisattva commence par examiner et connaître la pensée, les « organes » (*indriya*), la disposition (*āśaya*), les inclinations (*anuśaya*) de la personne qu'il veut conseiller.

5. Il la fait ensuite entrer (*avatārayati*) dans les diverses (vertus, etc.) d'entrée facile, et cela par les méthodes convenables dans chaque cas, soit par la méditation de l'horrible (*aśubha*), soit par la bienveillance (*maitrī*), soit par la doctrine de la « causation », soit par la distinction des *dhātus* (*dhātuprabheda* ; — comparer le

(1) Voir M. Vyut. 9, 16-18 ; 81, 10 ; Aung et Rhys Davids, Compendium, p. 67.

(2) Pour ce paragraphe et le suivant, comparer Sūtrālaṃkāra, chap. XIV.

nānādhātujñānabala), soit par l'*āpānasmṛti* (réglementation du souffle...).

6. Puis il lui enseigne le « chemin du milieu (*madhyamā pratipad)* en tant qu'opposée à l'hérésie de la continuité (*śāśvata*) [identité de la créature d'existence en existence] ;

7. puis en tant qu'opposée à l'hérésie de l'interruption (*uccheda*).

8. Il la débarrasse de l'*abhimāna* : l'illusion qu'on a fait quand on n'a pas fait, obtenu [un fruit], réalisé (*sākṣātkar*) [la destruction des passions]...

Ces huit [= quatre] points se ramènent à trois :

1. donner un bon *ālambana* (point de méditation) pour commencer à fixer (*avasthiti*) la pensée non fixée (*asthita*) [ce qui correspond à 5] ;

2. enseigner un bon et approprié chemin (chemin du milieu) pour atteindre le but (*svārtha*) à celui dont la pensée est déjà fixée [correspond à 6-7] ;

46 b 3. empêcher celui qui a commencé sa tâche de s'arrêter en route (? *adhisthitasvakāryasya cāntarādhiṣṭhānaparityāga...*, et °*svakāryasyānantarā*°) [correspond à 8].

Par là le Bodhisattva purifie et accroît par degrés le *gotra* de huit forces [1] : *dhyānavimokṣasamāpattibala, indriyaparāparajñāna°, nānādhimuktijñāna°, nānādhātujñāna°, sarvatragāminīpratipajjñāna°, pūrvanivāsānusmṛtijñāna° cyutyupapattijñāna°, āsravakṣayajñānabala*[2].

§ vi Direction morale (*anuśāsana*).

Cinq points :

1. interdire la pratique du mal (*sāvadyasamudācara*) ;

2. approuver [recommander, ordonner] la pratique du bien ;

3. réprimander [°*saṃcodanā*] ceux qui commettent des fautes [*skhalitasamudācāra*°] quant aux actes (*dharma*) interdits ou approuvés ;

---

(1) *aṣṭānāṃ balānāṃ gotraṃ krameṇa viśodhayati...* — On comprend en quoi consiste la purification d'un *gotra* : c'est purifier la personne qui a les prédispositions voulues (*gotra*) pour faire son salut comme Śrāvaka, Pratyeka, Bouddha, de telle sorte qu'elle entre dans le chemin des Śrāvakas... et y progresse.

(2) Voir la liste des *balas*, M. Vyut, § 7. — Madhyamakāvatāra, VI, 211.

4. dans une intention pure (*akaluṣa*), impartiale (*avipariṇata*), affectueuse (*snigdha*), « donner instrument de mémoire » (*smṛti-karanānupradāna*) pour produire l'attrition (*avasādana*) chez celui qui retombe ;

5. encourager celui qui se conduit bien (*samyakpratipanna*) en parlant amicalement de ses réelles qualités.

§ vii « Moyens » du Bodhisattva[1].

Il faut entendre par ' moyen ' (*upāya*), ce qui est moyen de conversion, plus exactement moyen de gagner d'abord la sympathie des personnes qu'on veut convertir. — Quel est l'acte (de corps, de voix ou de pensée) du Bodhisattva, qu'on appelle *upāyasaṃgṛhīta, upāyasahita,* intimement uni à un ' moyen ' de sympathie ? Les quatre *saṃgrahavastus* sont désignés en un mot : ' moyen ', suivant cette parole de Bhagavat : « Le Bodhisattva s'appelle Bodhisattva parce qu'il est doué de l'*upāya* qui est compris dans les quatre *saṃgrahavastus* »[2].

Mais pourquoi ces quatre sont-ils appelés *upāya ?*

Sont, à l'exclusion de tout autre, moyens de conversion (*vinaya*) de séduction (*saṃgraha*) des créatures,

1. le moyen *anugrāhaka* (d'attraction), c'est-à-dire le *saṃgrahavastu* appelé don (*dāna*). Les créatures « attirées » par le don matériel pensent qu'il y a lieu d'écouter et de faire ce que dit le Bodhisattva ;

2. le moyen *grāhaka* (qui fait prendre) : la parole aimable (*priyavāditā*). Quand il a donné, le Bodhisattva, par son amabilité, fait voir et fait accepter (*grāhayati*) ses raisonnements (*yukti*) ;

3. le moyen *avatāraka* (d'introduction) : l'*arthacaryā*[3]. Ces créatures ainsi prises et enseignées par les raisonnements (*yuktyā grāhitān saṃdarśitān*), il les retire du mal et les introduit dans le bien (*kuśala sthāna*) ;

---

(1) Comparer Sūtrālaṃkāra, chap. XV.

(2) *catuḥsaṃgrahavastusaṃgṛhītenopāyena samanvāgato bodhisattvo bodhisattva ity ucyata iti.* — Voir ci-dessous chap. XV. — M. Vyut § 35.

(3) Défini dans Abhidharmakośavyākhyā : *svargāpavargakāraṇam artho lokasya, tasya sampādanam arthacaryā.* — Voir Jātakamālā, XIII, 23 etc.

4. le moyen *anuvartaka* (par conformité) : la *samānārthatā*[1], la conduite conforme aux paroles, pour éviter que les créatures disent : « impur, ... immoral toi-même, comment prêches-tu la pureté... ».

Est *upāyaparigṛhīta* tout acte du Bodhisattva où se trouvent, réunis ou séparés, ces moyens.

Note.

saṃkleśa et *vyavadāna* s'entendent de la pensée (*citta*) qui est la seule réalité. La métaphysique de l'école est ici en canse, voir Wassilieff, pp. 134 (144), 160 (174), 287 (315).

Le *pratītyasamutpāda*, « dependent origination », se développe, dit-on, en deux sens différents : *anuloma*, *pratiloma*, progressif et régressif. Sous le premier aspect, il est en effet « origination » (*utpāda*) : « de l'*avidyā*, les *saṃskāras*.. » ; sous le second, il est « cessation » (*nirodha*).

D'après les Yogācāras, le processus (*pravṛtti*) des éléments ou causes de l'existence (*bhavāṅga*, *avidyā*, etc.), est le *saṃkleśa*, souillure, obscurcissement (verdunkelung) de l'*ālayavijñāna* ou « âme ». L'arrêt (*nivṛtti*) des causes-effets successifs de l'existence, est le *vyavadāna*, la purification, la pureté du même *ālayavijñāna*.

A mon avis, il ne faut pas se représenter l'*ālayavijñāna* (verdunkelt seit unvordenklichen Zeit ... is zu ihrer unsprunglichen Reinheit zurückzuführen) comme existant *per se*, indépendamment de la série (*saṃtāna*) des états psychiques. Chaque membre de la série diffère en apparence, par son contenu, des membres qui le causent ou en résultent. Mais il leur est identique en réalité, en tant qu'il est pensée : la forme qu'il affecte est adventice (*āgantuka*). L'*ālayavijñāna* ou *ādānavijñāna* (aussi *mūlacitta*, *mūlavijñāna*), c'est donc la pensée toujours semblable à elle-même, substrat de tous les phénomènes, de toutes les formes qu'elle supporte ou paraît supporter.

Quelle est au juste la nature de ses formes, dont on dit qu'elles

(1) Voir chap. V, § ii, 2.

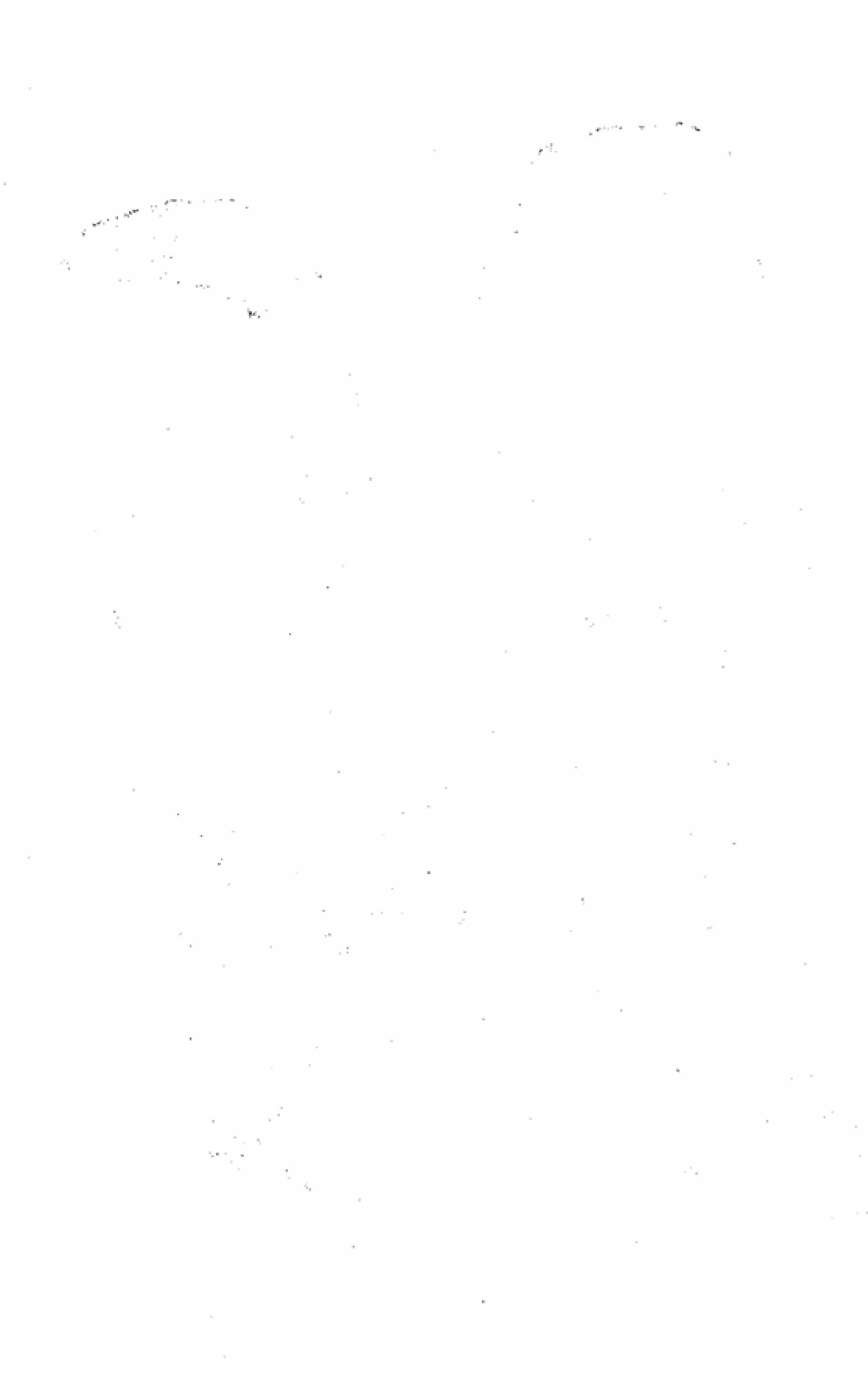
souillent ou obscurcissent la pensée essentielle, radicale (*mūla*), réceptacle (*ādāna*) ?

Par *saṃkleśa* de l'*ālayavijñāna*, on entend le processus des *vikalpas*, des noms, appellations, notions (*jalpa*, etc.) : le *nāmasaṃjñāvyavahāra*, « having to do with words, names, ideas », c'est-à-dire penser, identifier les choses, les connaître par leurs caractéristiques supposées, leur donner un nom, en d'autres termes imposer noms et idées à l'indicible réalité. Cette « pratique » (*vyavahāra*) des noms et des idées, qui se poursuit depuis l'origine des temps, s'appelle *anuvyavahārahetu* [1], en tant qu'elle est la cause particulière des *vyavahāras* successifs (des expériences, des manières d'être et de connaître) dont l'enchaînement constitue un cas déterminé de *pratītyasamutpāda* : 1. soit qu'il s'agisse du processus de souillure : on accomplit des actes noirs, on choit dans le désir, etc., parce qu'on nomme, parce qu'on pense les *dharmas* qui sont « du parti » du *saṃsāra*, du *saṃkleśa* ; 2. soit qu'il s'agisse de l'arrêt du *pratītyasamutpāda*, lequel suppose l'idée de pureté à atteindre, la notion de *nirvāṇa*, etc. ; 3. soit qu'il s'agisse, non plus de la « causation » interne, mais des innombrables cas de la causation dite externe (*bāhya pratītyasamutpāda*) [en réalité, il n'existe pas de graine, de pousse, de fleur, etc., en dehors de la pensée ; mais le *vyavahāra* qui consiste à penser « graine, terre, pluie », entraîne un *vyavahāra* qui consiste à penser « pousse, etc. » ; et enfin un *vyavahāra* qui nous fait reconnaître dans le fruit du manguier le goût correspondant aux qualités de la graine.]

La logique de Dignāga repose sur les mêmes principes d'idéalisme (voir Stcherbatskoï, Muséon, 1904, p. 131).

---

(1) « Cause de *vyavāhāras* conformes à elle-même ». [On a, en effet, un *bodhipakṣyadharmanāmasaṃjñāvyavahāra*, cause d'une série de *vyavahāras* aboutissant à la *bodhi*].



A

B

FRAGMENT DU KĀTANTRA

PROVENANT DE KOUTCHA

Le feuillet dont nous donnons ici le texte fait partie des mss. trouvés par la mission Pelliot sur le site du temple de Douldour-âqour à Koutcha (Turkestan chinois). Il mesure 28 × 7 1/2 cm. et contient sur chaque face 5 lignes en brâhmî. Il est, comme d'ordinaire, percé d'un trou à gauche pour le passage d'un cordon. Le papier a été rongé en maint endroit par les termites, mais les caractères manquants se laissent facilement restituer.

Au bord gauche du verso, entre la deuxième et la troisième ligne, se lit le chiffre 7, qui doit être le numéro du feuillet.

Ce fragment contient les sûtras 1, 2, 4-9 de la grammaire Kātantra, sur le sandhi des voyelles. On sait que cette grammaire a été la plus répandue en Asie centrale : Sieg en a déjà publié quelques fragments provenant de la région de Tourfan (1).

Le Kātantra, tel que nous le connaissons par l'édition

---

(1) *Bruchstücke einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim Agïz, Chinesisch-Turkistan,* von Dr. E. Sieg. (Sitzungsber. der k. pr. Ak. 1907, XXV.) — *Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkistan.* (Ibid., 1908, VIII.) Les fragments publiés sont au nombre de 4 provenant des localités suivantes : Sängim Agïz (2 mss., l'un des sûtras sans commentaire, l'autre avec commentaire ; Murtuq (sans commentaire ; texte en çâradâ au revers d'un xylographe chinois ; Šorčuq (comm.).

vations au commentaire de son devancier : il aurait encore allégé celui-ci de détails qu'il considérait comme superflus, ce qui expliquerait qu'on ait donné son nom à l'ensemble du commentaire. Cette double opération est assez bien exprimée par l'expression ambigue dont il se sert en tête de son ouvrage : « J'exposerai le Commentaire de Çarvavarman sur le Kātantra » (*Kātantrasya pravakṣyāmi vyākhyānaṃ çārvavarmikam*). Trilocanadāsa, dans sa *Pañjikā* (Eggeling, p. 466) donne de ce vers une interprétation un peu forcée : « Mais, dira-t-on, si *vyākhyāna* signifie « commentaire », comment peut-il être dit « de Çarvavarman », puisque le commentaire est composé présentement par Durgasiṃha ? C'est vrai : mais par suite de sa connexion avec les sūtras faits par Çarvavarman, le commentaire lui-même est dit de Çarvavarman, et c'est ainsi qu'on désigne vulgairement par le nom de Kātantra la Vṛtti et le reste, parce que tout cela s'y rattache. » La phrase s'explique beaucoup plus naturellement si Durgasiṃha complétait une glose de Çarvavarman.

Ce Çarvavarman, auteur réel ou supposé de la Vṛtti primitive, est-il aussi l'auteur des sūtras ? Telle était, on l'a vu, l'opinion de Böhtlingk ; telle est aussi celle de Sieg. Mais il est à remarquer que deux des fragments publiés par ce dernier ne comprennent que les sûtras, sans vṛtti. Il se peut que ce soit là l'état le plus ancien de l'ouvrage. Dans ce cas nous aurions à distinguer trois étapes dans son évolution :

1° OEuvre du Sūtrakāra : Sängim Agïz[1], Murtuq.

2° OEuvre du Vṛttikāra (Çarvavarman ?) : Douldour-âqour.

3° OEuvre du Vārttikakāra (Durgasiṃha) : mss. indiens.

Quant aux mss. de Šorčuq et Sängin Agïs[2], qui semblent issus d'une tradition indépendante, leur origine peut

aisément s'expliquer : le Sûtrapâṭha, accompagné d'une glose sommaire, étant devenu en Asie centrale le manuel classique pour l'enseignement du sanskrit, les âcâryas ont dû l'arranger et le compléter à leur guise, donnant ainsi naissance à de multiples recensions.

Mais, à vrai dire, nos documents sont bien pauvres pour des conclusions aussi précises : il faut se borner à poser les questions que de nouvelles découvertes resoudront peut-être.

Pour faciliter la comparaison, nous donnons en regard l'un de l'autre le texte de l'édition d'Eggeling et celui du ms. de Douldour-âqour.

RECENSION DE DURGASIṂHA.

—

ṛvarṇe ar ‖ 1, 2, 4 ‖
avarṇe ṛvarṇe pare ar bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavarkāraḥ | sarkāreṇa ‖

ṛṇapravasanavatsatarakambaladaçānām ṛṇe kvacid aro'pi dīrghatā | ṛṇārṇam | prārṇam ity evamādayaḥ ‖ ṛte ca tṛtīyāsamāse | çītena ṛtaḥ | çītārtaḥ ‖ ṛti dhātor upasargasya | prārchati ‖ nāmadhātor vā | prārṣabhīyati | prarṣabhīyati ‖

ḷvarṇe al ‖ 1, 2, 5 ‖
avarṇa ḷvarṇe pare al bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavalkāraḥ | salkāreṇa ‖

RECENSION DE DOULDOUR-ÂQOUR.

A

(1) . . . . . . t(i) paraç ca lopam āpadyate [ya]th[ā] tava ṛṇam tavarṇṇam | tava ṝkāraḥ [ta]varkāraḥ | sā ṛddhiḥ | sarddhiḥ sā ṝ[kāram] (2) sarkāram ‖

ḷvarṇṇe a[l]
avarṇṇe (*sic*) eva pūrvvaḥ [ḷ]var[ṇṇe] [pa](r)e (al bha)vati paraç ca lopam āpadyate yathā tava ḷkāraḥ ta[va]lkāraḥ sa(3)ḷkāraḥ salkāraḥ ‖

upasargasya vā ḷti dhātor alo dīrghaḥ | upālkārīyati | upalkārīyati ‖

ekāre ai aikāre ca ‖ 1, 2, 6 ‖
avarṇa ekāre aikāre ca pare air bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavaiṣā | saindrī ‖

cakārādhikārāt kvacit pūrvo 'pi lupyate | eve cāniyoge | adyeva | iheva ‖ niyoge tu | adyaiva gaccha | ihaiva tiṣṭha ‖ svasyād aitvam īreriṇor api vaktavyam | svairam | svairī ‖

ekāre ai aikāre ca
[a]varṇṇa eva pūrvvaḥ ekāre aikāre ca pare ai bhavati (4) paraç ca lopam āpadyate [yathā] (tava) eṣā | tavaiṣā | sā eṣā | saiṣā | mama e[ṣā] (ma)mai(ṣ)ā | mayā eṣā mayaiṣā | [tava] airāvaṇaḥ tavairā[va]ṇaḥ | ma[yā] air(ā)vaṇaḥ mayairāvaṇaḥ ‖

okāre au aukāre ca ‖ 1,2,7 ‖
avarṇa okāre aukāre ca pare aur bhavati paraç ca lopam āpadyate | tavaudanam | saupagavī |

cakārādhikārād upasargāvarṇalopo dhātor edotoḥ | prelayati | parokhati ‖ iṇedhatyor na | upaiti upaidhate ‖ nāmadhātor vā | upekīyati | upaikīyati | proṣadhīyati | prauṣadhīyati ‖ oṣṭhotvoḥ samāse vā | bimboṣṭhaḥ | bimbauṣṭhaḥ | sthūlotuḥ sthūlautuḥ‖ samāsa iti kim | he chāttrauṣṭham

okāre au aukāre ca |
avarṇṇa eva [pūrvvaḥ okāre]
B
(1) (aukāre) ca pare au bhavati [para]ç ca lopam ā[pa]dyate yathā tava odana[ḥ] tavaudanaḥ tvayā odanaḥ . . . . . (2) mama auṣadham mamauṣa[dham ma]yā auṣadham mayauṣadham ‖

paçya | adyautuṃ paçya | omi ca nityam | adyom | som ity avocat || akṣasyautvam ūhinyām | akṣauhiṇī senā || prasyoḍhoḍhyoç ca | prauḍhaḥ | prauḍhiḥ || eṣaiṣyayor aitvaṃ lopasyāpavādaḥ | praiṣaḥ | praiṣyaḥ | īṣes tu preṣaḥ | praiṣyaḥ ||

ivarṇo yam asavarṇe na ca paro lopyaḥ || 1, 2, 8 ||

ivarṇo yam āpadyate 'savarṇe na ca paro lopyaḥ | dadhy atra | nady eṣā |

ivarṇa iti kim | pacati || asavarṇa iti kim | dadhi ||

vam uvarṇṇaḥ || 1, 2, 9 ||

uvarṇo vam āpadyate 'savarṇe na ca paro lopyaḥ | madhv atra | vadhvāsanam ||

ivarṇṇo yam a(sa)varṇṇe na ca paro lopyaḥ |

i(varṇṇaḥ) (3) pūrvvaḥ asavarṇṇe svare pare yakāram āpadyate [na] ca paro lopyaḥ yathā dadhi atra dadhy atra | dadhi ā[na] (4) ya dadhy ānaya | na(dī) atra nady atra | na[dī] a[taḥ na]dy ataḥ evaṃ sarvvatra ||

vam uvarṇṇaḥ

uvarṇṇaḥ pūrvva[ḥ] (5) [a]savarṇṇe svare pare vakāram āpadyate na ca paro lopyaḥ yathā madhv (atra) madhv atra madhu ānaya madhv ā . . . . .

L. Finot.

RĀMĀYAṆA.

ETUDES PHILOLOGIQUES (*suite*).

32, 35, t. [Le Rakṣas dit à Rāvaṇa :] O fils d'Ārya, sois vainqueur !

32, 35, t. Vijayasvāryaputreti.

g. La glose fait observer que l'expression *Āryaputra*, bien qu'employée ordinairement par les femmes seules à l'adresse de leurs maris, peut être aussi usitée par similitude, comme terme honorifique.

g. « Aryaputra, vijayasva » iti prasādyābhivādya ca kṛtāñjaliḥ sann upasthitah ; āryaputraçabdo yady api strībhir bhartari prayujyate prāyeṇa, tathāpi pūjāmātre sāmānyataḥ prayogo 'pi bodhyaḥ.

Sarga 33, çloka 17, prav*a*tti est, sans doute, une faute d'impression pour prav*ṛ*tti : nouvelle. Les fautes de ce genre sont extrêmement rares dans mon texte. Voir cependant 34, 12 : va*c*anam pour va*d*anam. Après le çloka 25 du Sarga 33, Rāma donne en note deux çlokas rejetés par Kataka et maintenus par l'édition du sud où ils forment les deux derniers pādas du çloka 26, le çloka 27 tout entier et les deux premiers pādas du çloka 28. Les voici :

t. « Pareil [au bruit] de l'incendie qui dans l'été dévore une forêt, entends le bruit des gongs, le fracas des roues de chariots ; entends les hennissements des chevaux et aussi le son des Tūryas, pendant que, brandissant leurs armes, les Rākṣasas s'avancent à la suite de leurs chefs ».

t. « vanaṃ nirdahato gharme yathārūpaṃ vibhāvasoḥ ghaṇṭānāṃ çṛṇu nirghoṣaṃ rathānāṃ neminiḥsvanam hayānāṃ hreṣamāṇānāṃ çṛṇu tūryadhvaniṃ tathā udyatāyudhahastānāṃ Rākṣasendrānuyāyinām iti çlokadvayaṃ prakṣiptam iti Katakaḥ. »

Sarga 34, la glose, après avoir reproduit le troisième pāda du sixième çloka : « avagacchādya kartavyam », ajoute : « iti pāṅktaḥ pāṭha iti Katakaḥ ».

J'observe, à ce sujet, la variante de l'édition du sud qui donne ainsi les deux derniers pādas de ce même çloka : « avagacchāmy akartavyaṃ kartavyaṃ te madantare : Je vais t'apprendre ce qu'il te faut omettre ou faire dans mon intérêt ». L'édition de Bombay porte : « avagacchādya kartavyaṃ kartavyaṃ te madantare : Apprends ce qu'il te convient présentement de faire, [oui] de faire dans mon intérêt ». Le contexte paraît donner raison à la version de Bombay.

34, 16, t. En pénétrant [dans le bosquet d'Açokas, Saramā] vit la fille de Janaka, pareille à Çrī privée de son lotus, qui l'attendait.

34, 16, t. sā praviṣṭā tatas tatra dadarça Janakātmajām pratīkṣamāṇāṃ svām eva bhraṣṭapadmām iva Çriyam.

g. Elle l'attendait : « Quand donc reviendra Saramā ? » se disait-elle, en l'attendant : voilà le sens.

g. svām eva pratīkṣamāṇām ; kadāgamiṣyati Sarameti tadāgamaṃ pratīksamāṇām ity arthaḥ.

C'est la première fois, si je me souviens bien, que je rencontre cette forme de pronom réfléchi *svām* : en latin : quæ *seipsam* expectabat. On s'attendrait plutôt à *tām*.

Même sarga, çloka 20 et 23, on lit : *mantrivṛddha*, composé assez bizarre, me semble-t-il, d'autant plus que le çloka 20 porte : atisnigdhena... mantrivṛddhena : « par un vieux et très dévoué conseiller », deux adjectifs déclinés se rapportant à un substantif qui ne l'est pas. La glose dit : « atisnigdhena vṛddhena ca ». L'édition sud lit non pas « atisnigdhena », mais « aviddhena », qu'elle glose ainsi : « Aviddhanāmakena ». Le sens de la phrase est : « un vieux conseiller du nom d'Aviddha ». L'anomalie disparaît.

Sarga 40, çloka 13, le texte porte : *kandu*vat, et la glose lit : *kanduka*°. Or la première expression signifierait exclusivement : *poēle à frire*, d'après Böthlingk, ce qui n'offre ici aucun sens raisonnable, tandis que la seconde, outre cette signification, a celle plus ordinaire de *balle à jouer* : « krīḍāyāṃ talāhatakanduko yathā », comme s'exprime le commentateur, et c'est bien ce qu'il faut entendre dans ce passage. Il est fort possible toutefois que *kandu*, dont *kanduka* paraît être un diminutif, ait eu aussi ces deux significations. L'édition du sud porte *kantu*vat qui n'est nullement admissible, quel que soit le sens que l'on adopte.

40, 30, t. Ce fils de Savitar, dis-je, ayant accompli cet exploit...

40, 30, t. sa iti Savitṛsūnus tatra tat karma kṛtvā.

g. [Vālmīki] résume ce qu'il vient de dire. — g. uktam artham upasaṃharati : sa iti.

Je relève ce passage à cause de l'expression *iti* et du sens qu'elle a ici : *dis-je*. C'est la première fois que je rencontre cette tournure. L'édition sud semble avoir voulu éviter ce qui, peut-être, lui paraissait une anomalie ; elle écrit : *iti sa*, au lieu de *sa iti*.

41, 50, t. L'air était comme rempli et la terre couverte de Vānaras qui volaient vers Laṅkā, ou qui étaient campés sous [ses murs]. — 41, 50, t. pratipūrṇam ivākāçaṃ saṃpūrṇeva ca medinī Laṅkām upaniviṣṭaiç ca saṃpatadbhiç ca Vānaraiḥ.

g. L'air était rempli de [Vānaras] qui volaient, et la terre couverte de [Vānaras] qui campaient. — g. saṃpatadbhir ākāçaṃ pūrṇaṃ niviṣṭair medinī pūrṇā.

Le glossateur a peur que l'on ne s'y trompe.

Même sarga, çloka 70, la glose, après avoir reproduit le premier pāda : « yudhyasva mā dhṛtiṃ kṛtvā », ajoute : « iti pāṅktaḥ pāṭhaḥ ».

41, 72, t. [Rāma mande à Rāvaṇa :] Je te donne un utile conseil : prépare tes obsèques. — 41, 72, t. bravīmi tvāṃ hitaṃ vākyaṃ kriyatām aurdhvadehikam.

g. La glose explique qu'il s'agit de l'autre monde, d'un monde *supérieur* à celui-ci. Afin d'y monter au sortir de ce dernier, c'est-à-dire de son corps actuel, que Rāvaṇa prépare ses funérailles : les oblations et le reste. — g. dehād ūrdhvaṃ prāpta ūrdhvadehaḥ paralokas tatra hitaṃ dānādikam aurdhvadehikam.

42, 6, t. Cependant Rāma à la tête de son armée s'élançait avec entrain. Il vit que Laṅkā était gardée de toute part et pleine de Rākṣasas. — 42, 6, t. Rāghavaḥ saha sainyena mudito nāma pupluve ; Laṅkāṃ dadarça guptāṃ vai sarvato Rākṣasair vṛtām.

g. [Rāma] s'élançait joyeux, certes ; le mot *certes* (nāma) est [un pléonasme], un ornement de style. [Il s'élançait] sur les remparts : voilà ce qu'il faut suppléer. L'élan des singes étant moindre que celui de Rāma, [ils s'élançaient] après lui ; ou plus littéralement : le vol des Vānaras étant dépassé par Rāma, ils volaient sous lui, à sa suite. — g. muditaḥ pupluve, nāmaçabdo vākyālaṃkāre : prākārasamīpam iti çeṣaḥ Rāmādhirūḍhavānaraplavanaṃ Rāme upacaryate.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « pupluve nāma pūr-

vasthānāt prākārasaṃnikṛṣṭapraleçaṃ prāptaḥ : Il s'élança certes, il [quitta] son premier campement pour s'approcher des remparts ».

42, 12, t. Les officiers Haris se tenaient là debout, brandissant des cornes de montagne, d'énormes quartiers de roches et déracinant des arbres de toute espèce.

g. De petites cornes de montagne : « il y a *cornes* au front d'un mont, quand le sommet du roc présente des protubérances », dit le Nighaṇṭu.

42, 12, t. udyamya giriçṛṅgāṇi mahānti çikharāṇi ca, tarūṃç cotpāṭya vividhāṃs tiṣṭhanti Hariyūthapāḥ.

g. giriçṛṅgāṇi sūkṣmāṇi : « çṛṅgaṃ syāt parvatasyāgre çikhare khaṇḍaçailake » iti Nighaṇṭuḥ.

42, 23, t. La porte orientale fut assiégée par le vaillant Kumuda qu'entouraient dix koṭis de Haris, à l'air victorieux.

g. Les termes d'*est* et les autres indiquent les régions d'Içāna, d'Agni de Nirṛti et de Vāyu. Comme on a parlé précédemment du siège par Nīla et les autres de la porte orientale et des autres portes ; ainsi, pour renforcer celles-ci, il y avait un poste à chaque angle. — Porte orientale, c'est-à-dire ici la zone intermédiaire entre cette porte (et la voisine).

42, 23, t. pūrvadvāraṃ tu Kumudaḥ koṭibhir daçabhir vṛtaḥ āvṛtya balavāṃs tasthau Haribhir jitakāçibhiḥ.

g. tatprakāraḥ : pūrvadvāram ity ādi pūrvādiçabdā Īçānāgninirṛtivāyudikparāḥ Nīlādīnāṃ sākṣātpūrvādidvāranirodhakatāyāḥ prāguktatvāt ; evaṃ ca tad upodbalanārtham eṣāṃ tattatkoṇe sthitiḥ, pūrvadvāraṃ pūrvadvāropadiçam ity arthaḥ.

42, 38, t. A ce moment, de l'armée des Vānaras s'éleva de toute part une clameur qui remplit le Malaya avec ses plateaux, ses vallons et ses ravins.

g. Il fut poussé un cri tel que le Malaya en eût été rempli dans toute son étendue.

42, 38, t. tato Vānarasainyena mukto nādaḥ samantataḥ Malayaḥ pūrito yena sasānuprasthakandaraḥ.

g. yenātidūravartī Malayo 'pi pūritaḥ syāt tādṛço nādo muktaḥ ; sānur mahāprasthaḥ prasthaḥ kṣudraḥ.

La glose paraît supposer que le Malaya est ici comme un terme de comparaison. Le cri des singes était capable de remplir le Malaya. Cette montagne appartenait au Bhārata Varṣa, d'après le Bhāgavata Purāṇa. Le texte suppose que ce mont fut réellement plein de cette

clameur. La glose explique ensuite les deux termes de *sānu* et de *prastha*. Le *sānu* est un grand *prastha*, et conséquemment le *prastha* un petit [*sānu*] : voilà, je crois, une *conséquence* dont nul ne contestera la justesse.

42, 45, t. D'autres Rākṣasas, terribles, debout sur les remparts, déchiraient avec des crocs et des harpons, les Vānaras qui étaient à terre.

42, 45. t. Rākṣasās tv apare bhīmāḥ prākārasthā mahīm gatān Vānarān bhindipālaiç ca çalaiç caiva vyadārayan.

g. La glose signale ici un demi vers interpolé, d'après Kataka. L'édition sud ne parle pas de cette interpolation. Son texte, d'ailleurs, diffère un peu de l'édition de Bombay, dans tout ce passage.

g. atra : « Rākṣasās tv apare » ity ardhaṃ prakṣiptam iti Katakaḥ.

43, 3, t. Les braves Rākṣasas sortirent, éveillant les échos des dix régions, guerriers aux terribles faits d'armes, impatients de voir Rāvaṇa victorieux.

43, 3, t. niryayū Rākṣasā vīrā nādayanto diço daça, Rākṣasā bhīmakarmāṇo Rāvaṇasya jayaiṣiṇaḥ.

g. Ils sortirent : par ce [mot] Vālmīki lui-même dissimule la retraite [des singes ?].

g. niryayur iti : anena Vālmīkināpi pratyavahāro dhvanitaḥ.

C'est la première fois, sauf erreur, que la glose cite le nom de Vālmīki, comme auteur.

43, 7. Prajaṅgha attaqua le toujours indomptable Saṃpāti, et le Vānara Hanumat Jambumālin.

43, 7. Prajaṅghena sa Saṃpātir nityaṃ durdharṣaṇo raṇe ; jambumālinam ārabdho Hanūmān api Vānaraḥ.

g. Prajaṅgha, le Rakṣas de ce nom : « Saṃpāti fut atteint de trois flèches par Prajaṅgha » : voilà (ce qui ressort) du *liṅga*.

g. Prajaṅghena tadākhyarakṣasā : « Saṃpātis tu tribhir bāṇaiḥ Prajaṅghena samāhataḥ » iti liṅgāt ; durdharṣaṇo duḥsahaḥ ; ārabdho yuddham ārabdhavān.

Je n'ai pas osé traduire ce mot que je rencontre pour la première fois comme terme de glose. Comme terme grammatical, il signifie *genre*. L'hémistiche, renfermé entre guillemets, est le premier du vers 20. Il est clair que *liṅga* exprime cela.

43, 28, t. Vajramuṣṭi, frappé par Mainda d'un coup de poing

43, 28, t. Vajramuṣṭis tu Maindena muṣṭinā nihato raṇe papāta

dans la lutte, fut renversé sur le sol avec son chariot, ses chevaux, et leur conducteur : tel un pavillon de Suras. | sarathaḥ sāçvaḥ Surāṭṭa iva bhūtale.

g. aṭṭaḥ kṣaumam iti Katakaḥ ; vimānam ity anye.

La glose hésite sur le sens du terme *aṭṭa* qui, du reste, est diversement interprété, comme on peut s'en convaincre en consultant Böthlingk et ses deux suppléments. Kataka pense qu'il est question d'un objet de lin ou de soie, sans doute un pavillon ; d'autres estiment qu'il s'agit d'un *vimāna*, d'un char ou d'un palais divin. *Adhuc sub judice lis est. — Vajramuṣṭi muṣṭinā :* calembourg.

Au lieu de *Surāṭṭa* l'édition sud, çloka 29, lit : *purāṭṭa* qu'elle glose ainsi : *puravalabhiḥ*. Le sens de *valabhi* reste assez vague : belvédère ? plate-forme ? créneau ?

44, 18, t. Ils se ruaient avec des hurlements de fureur ; on eût dit le mugissement des eaux, lors de la destruction finale des êtres.

44, 18, t. teṣām āpatatāṃ çabdaḥ kruddhānām api garjatām udvarta iva sattvānāṃ samudrāṇām abhūt svanaḥ.

g. Lors du bouleversement, à l'époque de la destruction finale. | g. udvarte pralayakāle.

Le substantif *udvarta* semble ignoré de Böthlingk. L'expression habituelle est *udvartana*.

Au lieu de : « utvarta iva *sattvānām* samudrāṇām abhūt svanaḥ », l'édition sud porte : ... *saptānām*... ce qui est, pour le moins, aussi satisfaisant.

44, 28, t. Indrajit très fatigué se rendit invisible.

g. Très fatigué, éprouvant une grande lassitude, Indrajit alors se rendit invisible : voilà la suite de l'idée.

44, 28, t. Indrajit... mahāyastas tatraivāntaradhīyata.

g. ... mahāyasto mahākhedaṃ prāpta Indrajit tu tatraivāntaradhīyatety anvayaḥ.

Le composé *mahāyastaḥ* est remplacé dans l'édition du sud, çloka 29, par, mahā*kayaḥ* qui vaut, sans doute, mieux comme composé, mais qui forme une expression banale.

Au sarga suivant, çloka 6, se lit le composé *kṣatavikṣatāḥ* qui semble formé de deux participes passés. L'édition du sud porte *kṣatavigrahāḥ*, qui ont les corps meurtris, blessés. L'expression est mieux venue.

46, 34, t. Puis, ayant pris de l'eau et murmuré de sages paroles,

46, 34, t. tataḥ salilam ādāya vidyayā parijapya ca Sugrīva-

le vertueux Vibhīṣaṇa essuya les yeux de Sugrīva.

g. Le sens général de la glose est que Vibhīṣaṇa savait la puissance d'illusion propre aux Rākṣasas, ses congénères. Il lava le visage de Vibhīsaṇa et l'essuya, en lui adressant des paroles d'encouragement. Ce çloka n'est que le doublet du précédent, aussi manque-t-il dans beaucoup de manuscrits. L'édition du sud l'a gardé; c'est le çloka 36.

netre dharmātmā pramamārja Vibhīṣaṇaḥ.

g. tataḥ sāmānyataḥ pramārjanānantaram, vidyayā tiraskaraṇīvidyā tiraskārakavidyayā parijapya : « parivīkṣya » iti pāṭhe 'py ayam evārthaḥ Rākṣasamāyāparijñānena dhairyasaṃpādanaṃ caitatpramārjanasya phalam ; vastutaḥ : « tataḥ salilam » iti çloko bahupustakeṣu nāstīti, prāyeṇa prakṣipto 'yam ; tenendrajitaṃ dadarçeti tatkāryaprakāçakottaravākyābhāvāt.

48, 3, t. Ceux qui me disaient la compagne d'un Yajvan et l'épouse d'un Satrin, maintenant que Rāma est tué, aucun de ces savants n'a dit vrai !

g. Après avoir rappelé que ce texte appartient au mètre paṅkti, d'après Kataka, la glose donne la définition des mots *yajvan* et *satrin*. Le premier s'entend de celui qui offre des Açvamedhas et autres sacrifices, tandis que le second s'applique au sacrifiant qui consacre de nombreux jours et emploie un nombreux personnel à ces cérémonies.

48, 3, t. Yajvano mahiṣīṃ ye mām ūcuḥ patnīṃ ca satriṇaḥ te 'dya sarve hate Rāme jñānino 'nṛtavādinaḥ.

g. ayam eva pāṅktaḥ pāṭha iti Katakaḥ. Yajvano 'çvamedhādiyāgakartuḥ ; satriṇoḥ bahudinasādhyabahukartṛkayāgakartuḥ.

48, 7, t. Pour les marques funestes qui prédestinent au veuvage les femmes infortunées, je ne les aperçois pas, en m'examinant bien, moi dont [pourtant] les signes de bonheur sont détruits.

g. La glose se borne à traduire en d'autres termes ce vers que, dit-elle, beaucoup rejettent. L'édition sud écrit « lakṣaṇaiḥ » au lieu de « alakṣaṇaiḥ » en prenant ce mot dans le sens de

48, 7, t. vaidhavyaṃ yānti yair nāryo 'lakṣaṇairbhāgyadurlabhāḥ nātmanas tāni paçyāmi paçyantī hatalakṣaṇā.

g. yair alakṣaṇair bhāgyadurlabhā durlabhabhāgyā vaidhavyaṃ yānti tāny ātmano na paçyāmi ; sulakṣaṇāni paçyanty api hatalakṣaṇā niṣphalalakṣaṇā jātāsmīti çeṣah. Idaṃ padyaṃ

« marques », en général, et elle interprète « paçyantī » par « vimṛçantī », synonyme.

prakṣiptam iti bahavaḥ.

48, 30, t. ... Voici l'observation que j'ai faite et que je te signale.

48, 30, t. ... tādṛçam darçanam dṛṣṭvā mayā codīritam tava.

g. Trijaṭā, d'après l'aspect de Rāma, de Lakṣmana et des guerriers qui les entourent, conjecture que les deux héros sont encore en vie.

g. tādṛçam darçanam jīvanasūcakam anayoḥ sainikānām cākāram dṛṣṭvā mayā tavānayor jīvanam udīritam niveditam dṛçyata iti darçanaḥ : karmaṇi lyuṭ : « rājabhojanāḥ çālayaḥ » itivat.

Pour l'expression « darçanam dṛṣṭvā » au lieu de « dṛçyate » la glose renvoie à la règle de Pāṇini III, 3, 113, dont elle emprunte l'exemple.

50, 28, t. Blessés, sans connaissance, et [déjà] sans vie, Bṛhaspati, à l'aide de charmes, de simples, accompagnés de mantras, les guérit.

50, 28, t. tān ārtān naṣṭasaṃjñāṃç ca gatāsūṃç ca Bṛhaspatiḥ vidyābhir mantrayuktābhir oṣadhībhiç cikitsati.

g. La glose observe que Bṛhaspati guérit les Devas, mis à mal par les Dānavas, à l'aide de charmes, sous forme de méditations sur Garuḍa, etc., producteurs de la vie éternelle.

g. ārtatvādidharmavato 'pi tān Bṛhaspatir vidyābhir Garuḍādidhyānarūpāmṛtajīvanībhis tādṛçībhir oṣadhībhiç ca cikitsaty acikitsat.

A la fin du sarga, la glose note qu'Agniveçya, glossateur, dont le nom, sauf erreur, se rencontre pour la première fois, indique ici, entre Vānaras et Rākṣasas, une suspension d'armes de deux jours.

Au sarga 51, çloka 16, la glose se sert, pour exprimer « la défaite » du terme « apajaya » que Böthlingk ignore.

54, 7, t. Entre bataillons de [Vānaras] et de Rākṣasas un beau combat eut lieu.

54, 7, t. tadrākṣasagaṇānām ca suyuddham samavartata.

g. La glose explique que par le mot *tat* on doit entendre les Vānaras. On sait que *ca* pareillement remplace parfois, non seulement un substantif, mais un membre de phrase.

g. ... tadrākṣasagaṇānām : tacchabdena Vānarāḥ ; Vānararākṣasagaṇānām ity arthaḥ.

55, 11, t. Le temps, fort beau [jusque-là], devint affreux avec une âpre bise.

55, 11, t. ... abhavat sudine kāle durdinam rūkṣamārūtam.

g. La glose se donne la peine de nous dire, ce que nous soupçonnions bien un peu, que le temps était beau, parce qu'il était exempt de ce qui constitue le mauvais temps, la pluie et le reste.

g. sudine varṣādikṛtadurdinaprasaktirahite.

Sarga 55, çloka 19, la glose précise le sens de *kauçeya* et traduit : « īṣatpāṇḍuravarṇa : couleur légèrement jaune ».

58, 41, t. Cette pluie de projectiles du Rākṣasa cruel, dans son impuissance à l'éviter, [Nīla] la reçut les yeux fermés, comme le taureau une ondée automnale qui survient à l'improviste.

58, 41, t. tasya bāṇagaṇān eva Rākṣasasya durātmanaḥ apārayan vārayituṃ pratyagṛhṇān nimīlitaḥ yathaiva govṛṣo varṣaṃ çāradaṃ çīghram āgatam.

g. D'après le glossateur, la pluie automnale est particulièrement forte.
Le mot « çaravarṣa » signifie à la fois « une pluie de dards » et « une pluie d'eau ».

g. apārayan vārayitum açaktaḥ san ; çāradaṃ varṣam, govṛṣasya çaratkāle prābalyaṃ kālasvabhāvāt, varṣasya tv anyathā tata eva tena nātikleçakaras tasya çaravarṣa iti sūcitam.

Au çloka 48 de ce sarga 58 se lit une expression assez curieuse : « vikrāntavijayau » que la glose rend ainsi : « vikrāntavijayau prāptaprāyavijayau ». J'ai cru, dans ma traduction, pouvoir, de mon côté, la rendre de cette façon : « vainqueurs des braves », en donnant le sens de brave, courageux, au mot « vikrānta ».

Même sarga çloka 54, je relève le mot : « gataçrīka : celui dont la splendeur, la fortune s'en est allée ». C'est la première fois que je rencontre ce composé.

59, 5, t. Moi-même, pour la perte de l'ennemi et le triomphe de mes armes, sans hésiter, je vais aller en personne [combattre] au premier rang sur ce champ de bataille étrange.

59, 5, t. so 'ham ripuvināçāya vijayāyāvicārayan svayam eva gamiṣyāmi raṇaçīrṣaṃ tad adbhutam.

g. N'hésitant pas, traitant l'armée ennemi comme un fétu.
La glose interprète plutôt la pensée de Rāvaṇa que son langage même.

g. avicārayan ripubalaṃ tṛṇīkurvan ; raṇaçīrṣaṃ raṇamūrdhānam yuddhabhūmim iti arthaḥ.

Au çloka 16 du même sarga se lisent les expressions « *ati*ratha, *ati*vīra », au deuxième pāda ; puis, au quatrième, les deux autres « *ati*kāya, *ati*vṛddhakāya ». Ces répétitions qui nous choquent sont une beauté littéraire pour les Hindous.

L'édition de Bombay donne six pādas à chacun des deux çlokas 43 et 44 du même sarga, tandis que l'édition du sud fait trois çlokas de ces douze pādas, ce qui est plus logique.

Çloka 51 : « bhīmodyatadīptacāpam », composé bizarre que je trouve également dans l'édition sud 52, avec cette interversion : « *dīpto*dyata *bhīma*cāpam ». De part et d'autre, ce 2ᵉ pāda se termine par deux trochées, non par deux iambes. Même anomalie du 4ᵉ pāda, dans les deux éditions.

59, 55, t. Ce mien bras droit aux cinq branches que je tiens levé t'arrachera du corps la vie qui depuis longtemps y séjourne.

g. Cinq branches, [ma main] pourvue de cinq doigts. Je cite ce passage à cause de l'expression « dehe bhūtātmānaṃ ciroṣitam » ; dans l'édition sud, 56, « dehodbhūtātmānam etc. Le lecteur remarquera ce qu'elle a d'étrange, tout en étant régulière et d'un sens fort clair.

59, 55, t. eṣa me dakṣiṇo bāhuḥ pañcaçākhaḥ samudyataḥ vidhamiṣyati te dehe bhūtātmānaṃ ciroṣitam.

g. pañcaçākhaḥ pañcāṅguliyuktaḥ tava dehe ciroṣitaṃ bhūtātmānaṃ tava dehād vidhamiṣyaty apahariṣyati.

Çloka 62, au lieu de « Surāsuraih » qui n'offre aucun sens, il faut lire « Surāsurāḥ », ou avec l'édition du sud, 63, « sahāsuraiḥ », ce qui vaut mieux, puisqu'il vient d'être question des Surās ou Devās.

Çloka 69, l'édition de Bombay porte « paramarmābhibhedanaiḥ ». *Abhibhedana* que je lis pour la première fois n'est pas dans Böhtlingk. L'édition du sud, 71, écrit : « paramarmātibhedibhiḥ ».

Çloka 72, le mot « abhidhāvanam », pour marquer l'action d'assaillir quelqu'un, de lui courir sus, n'est pas dans Böhtlingk, non plus. L'édition sud, 74, glose le passage, non le mot : « atra iti karaṇaṃ draṣṭavyam », dit-elle en interprétant la pensée d'Hanumat.

59, 81, t. Le manège de Nīla fit pousser des hourras aux Plavaṁgamas qui s'amusaient de voir Rāvaṇa, dans cette lutte, déconcerté par ses bonds.

g. La glose estime avec raison que l'expression *labdhalakṣāḥ* manque de clarté ; elle précise : labdha*harṣaviṣayāḥ* : [leurs gestes] exprimant la joie qu'ils ressentaient.

59, 81, t. tatas te cukruçur hṛṣṭā labdhalakṣāḥ Plavaṁgamāḥ Nīlalāghavasaṃbhrāntaṃ dṛṣṭvā Rāvaṇam āhave.

g. Nīlalāghavasaṃbhrāntaṃ Rāvaṇaṃ dṛṣṭvā labdhalakṣā labdhaharṣaviṣayāḥ, ata eva hṛṣṭāḥ Plavaṃgamāç cukruçuḥ.

59, 91, t. Arrivé au milieu du champ de bataille, il s'arrêta, et debout, flamboyant, le majestueux Indra des Rākṣasas banda son arc.

59, 91, t. Asādya raṇamadhye tu vārayitvā sthito jvalan dhanur visphārayām āsa Rākṣasendraḥ pratāpavān.

g. La glose semble avoir lu *tam* au lieu de *tu*, et *sarvam* au lieu de *jvalan*. L'édition sud, 93, est conforme, en ce double point, à l'édition de Bombay dont elle diffère pour le 4ᵉ pāda qu'elle écrit : « kampayann iva medinīm ».

g. taṃ Saumitriṃ vārayitveti sarvaṃ kapibalam iti çeṣaḥ.

59, 108, t. Le puissant guerrier Raghu, atteint par l'épieu, gisait à terre, et projetait des flammes. Le roi se précipita soudain sur lui, tandis qu'il défaillait, et le saisit brusquement des deux mains.

59, 108, t. sa çaktimāñ çaktisamāhataḥ sañ jajvāla bhūmau sa Raghupravīraḥ; taṃ vihvalantaṃ sahasābhyupetya jagrāha rājā tarasā bhujābhyām.

g. D'après la glose, Rāvaṇa, après avoir terrassé Lakṣmaṇa, résolut de le jeter à la mer. Il avait été témoin du réveil des deux frères, lorsqu'ils avaient été enchaînés par le trait magique d'Indrajit ; de crainte que pareille chose ne se reproduisît, il voulut se saisir de Lakṣmana et le lancer à l'eau, dans la pensée que Rāma ne pourrait survivre à son fidèle compagnon.

g. çaktimān api mahābalavān api çaktisamāhataḥ sañ jajvāle : « papāta » iti pāṭhāntaram ; vihvalantaṃ vikalaṃ bhavantaṃ rājā Rāvaṇas tarasā balena Lakṣmaṇaṃ bhujābhyāṃ jagrāha ; Indrajidbaddhayor api punarutthānadarçanād idānīm api punarujjīvanabhayena gṛhītvā samudre prakṣepaṇīyaḥ ; tatra gate Rāmo 'sahāyo naṅkṣyaty evety āçayenāyam ārambhaḥ.

Aux çlokas 110 et 120 se lit l'expression « amīmāṃsyam » que je ne trouve pas ailleurs. Böhtlingk, art. « mīmāṃsya » cite ce double passage de l'édition de Bombay. L'édition du sud, çloka 112, porte « acintyaṃ svam », au lieu de « amīmāṃsyam », mais au çloka 122, elle emploie cette dernière expression.

Çloka 114, « rathopastha » mot qui se retrouve au sarga 71, çloka 75, et que je ne me souviens pas avoir vu ailleurs. Çloka 126, « vajraniṣpeṣaniṣṭhuram » expression rencontrée pour la première fois.

Le « Caryāgopura » dont il est mention, sarga 60, çloka 13, paraît désigner un ouvrage de fortification : le mot n'est pas dans Böhtlingk.

Le mot « kakuda » du çloka 18, que je traduis par boulevard, et la glose par « çreṣṭha », c'est la première fois que je le lis dans le Rāmāyana.

60, 46, t.... Ils lui broyaient les membres sous des monceaux de grosses poutres

60, 46, t. nijaghnuç cāsya gātrāṇi mahākāṣṭhakaṭaṁkaraiḥ.

g. La glose traduit « kaṭaṁkara » par « monceau ». Elle donne une variante : « kaṭaṁkaṭa » que Tīrtha, à son tour, rend par « fragment de colonne, de poteau ».

g. mahākāṣṭhānāṃ sthuṇādīnāṃ kaṭaṁkaraiḥ samūhaiḥ « kaṭaṁkaṭaiḥ » iti pāṭhaḥ; kaṭamkaṭaḥ stambhabheda iti Tīrthaḥ.

L'édition sud, çloka 47, 2ᵉ pada, traduit « mahākāṣṭhakaṭaṁkaraiḥ » par « mahākāṣṭhāgrastambhaiḥ ». Il s'agirait donc de grandes poutres et de bois pointus.

63, 9, t. Le devoir, l'intérêt, le plaisir, ô chef des Rakṣas, l'homme les cultive, à l'occasion, tous les trois [ensemble] ou deux par deux.

63, 9, t. dharmam artham hi kāmaṃvā sarvānvā Rakṣasāṃ pate bhajate puruṣaḥ kāle trīṇi dvandvāni vā punaḥ.

g. Le fruit de la sagesse est la perfection du but de l'homme. *Hi* dans le sens de *ca*. Le matin, on s'occupe du devoir, l'après-midi, de l'intérêt, la nuit, du plaisir : chacune de ces trois choses en son temps.
Pour le prince héritier [dont il est question au çloka suivant] il s'occupe alternativement de ses devoirs et de ses plaisirs [n'ayant pas encore d'affaires à gérer]. Dans l'intervalle, il s'adonne à de multiples occupations : tel est le sens.

g. atha buddhiphalaṃ puruṣārthasiddhir ity āha : dharmam iti ; hiç cārthe ; kāle tatra prātar dharmasevā, tato 'parāhṇe 'rthasevā, rātrau kāmaseveti svasvakāle trīṇi dharmādīni bhajate ; yuvarājādis tu dvandvāni vā dvandvāny eva dharmakāmadvikāny eva bhajate avāntarabhedād bahutvaṃ sevata ity arthaḥ.

L'édition du sud commente ainsi la double expression : « *trīṇi dvandvāni :* dharmārthau, arthadharmau, kāmārthau : le devoir et l'intérêt, l'intérêt et le devoir, le plaisir et l'intérêt ».

C'est la première fois que je relève le mot « rājamātra » du çloka 10. La glose de l'édition de Bombay le rend, on l'a vu, par « yuvarājan » ; et celle de l'édition du sud par « rājasadṛça ».

63, 28, t. Ainsi parla Rāvaṇa sur un ton ferme et dur.

63, 28, t. tam athaivaṃ bruvāṇaṃ sa vacanaṃ dhīradāruṇam.

g. La glose, en rappelant ce que vient de dire le roi des Rakṣas à son frère, s'exprime ainsi : « Fais-le si tu veux » : voilà la fermeté de langage. « Celui-là est un ami qui, etc. » : en voilà la dureté.

g. dhīradāruṇam : icchā cet kurv-ity ukter dhīratvam ; sa suhṛd ya ity ukter dāruṇatvam.

65, 53, t. Après avoir franchi l'enceinte à pied [Kuṃbhakarṇa], pareil à un mont, etc.

65, 53, t. sa laṅghayitvā prākāraṃ padbhyāṃ parvatasaṃnibhaḥ.

g. Comme il n'y avait point de char capable de le porter, [il sortit] à pied.

g. tadvahanakṣamavāhanābhāvāt padbhyām iti.

Sarga 67, çloka 20 : *pravihvala*, égaré, hors de soi, terme qui n'est pas dans Böhtlingk.

67, 168, t. L'énorme tête de Kumbhakarṇa, avec les boucles qui l'ornaient, avait l'éclat de la lune, quand, au lever du soleil, la nuit dissipée, elle plane au milieu [de l'espace].

67, 168, t. Kumbhakarṇaçiro bhāti kuṇḍalālaṁkṛtaṃ mahat āditye 'bhyudite rātrau madhyastha iva candramāḥ.

g. La glose au lieu de « ornée de boucles d'oreilles » semble vouloir traduire « sans ses boucles d'oreilles », et elle rappelle à ce sujet les diverses acceptions d'*alam*, telles que les donne Amara : « ornement, suffisance, capacité, obstacle ». Je n'avais pas encore remarqué l'expression négative a-rātri, la non-nuit.

g. Kumbhakarṇaçira iti : kuṇḍalābhyām alaṁkṛtaṃ vinākṛtam : alaṃ bhūṣaṇaparyāptiçaktivāraṇavācakam ity Amaraḥ. Kumbhakarṇasya çiraḥ ; arātrau prātaḥkāle āditye udite gaganamadhyasthacandramā iva niṣprabhaṃ bhātīty arthaḥ. Ayaṃ çlokaḥ prakṣipta iti bahavaḥ.

Beaucoup, observe Rāma, considèrent ce çloka comme interpolé.

L'édition sud note par des guillemets, avec une numérotation spéciale, entre les çlokas 103 et 104, treize çlokas donnés par là même comme suspects, tandis que l'édition de Bombay les insère, comme authentiques, avec quelques variantes. Ils vont ainsi du çloka 102 au çloka 115 exclusivement. Par contre, le çloka présent, qui est le 158ᵉ de l'édition sud, est donné comme authentique. Elle a lu *rātrau* et non *arātrau*, et commente ainsi cette expression : « rātrau āditye

Aditidevatāke Punarvasunakṣatre tārakādvayātmake abhyudite tanmadhyagataç candramā iva babhāv ity arthaḥ. Aditya, c'est-à-dire, la constellation de Punarvasu qui a pour divinité Aditi et se compose de deux étoiles, étant levée, [la tête de Kumbhakarṇa avec ses deux boucles] ressemblait à la lune au milieu de ces deux étoiles ». Cette explication ingénieuse est beaucoup plus vraisemblable que celle de la glose de Bombay : « La tête de Kumbhakarṇa brillait d'un pâle éclat, comme la lune au milieu du ciel, quand le soleil est levé ». Dans cette dernière interprétation, l'on sépare la tête des boucles d'oreilles pour l'envisager toute seule. Je rappelle que le frère de Rāvaṇa vient d'être décapité par Rāma.

67, 175, t. Dans leur allégresse, les nombreux Vānaras, dont les visages ressemblaient à des lotus épanouis, exaltèrent le prince Rāghava, qui voyait ses vœux comblés par la mort de son redoutable adversaire.

67, 175, t. praharṣam īyur bahavaç ca Vānarāḥ prabuddhapadmapratimair ivānanaiḥ ; apūjayan Rāghavam iṣṭabhāginaṃ hate ripau bhīmabale nṛpātmajam.

g. La glose, après avoir traduit l'expression *pratima* par *rūpa*, observe qu'il ressort de là que la conjonction *iva*, comme, n'est pas inutile. Il semble assez pourtant, que l'expression comparative *pratima* la remplace et qu'elle constitue dès lors un pléonasme.

g. prabuddhapadmapratimair iva prabuddhapadmarūpair iva, ato nevaçabdavaiyarthyam ; iṣṭabhāginam iṣṭaprāptimantam.

68, 5, t. Kumbhakarṇa, ton frère, abattu par un trait de Kākutstha, n'est plus qu'un tronc mutilé, nu, pareil à un arbre consumé par l'incendie.

68, 5, t. Kumbhakarnas tava bhrātā Kākutsthaçarapīḍitaḥ agaṇḍabhūto vivṛto dāvadagdha iva drumaḥ.

g. La glose précise le sens du mot *agaṇḍa*, cadavre auquel on a coupé tête, mains et pieds, ou, peut-être, plus exactement, qui n'a plus ni tête, ni bras, ni jambes, un tronc ; dépouillé, c'est-à-dire sans vêtement, pareil à un arbre consumé par l'incendie, un arbre mort. Au lieu d'*agaṇḍabhūto*,

g. agaṇḍabhūtaḥ : « açiraḥpāṇipādas tu Kabandho 'gaṇḍa » ucyate ; vivṛto vivṛtakāyaḥ avastratvāt ; dāvadagdho druma iva praçānta ity anvayaḥ.

l'édition sud porte : *lagaṇḍabhūto*, et elle traduit par *piṇḍībhūto : masse* informe, expression qui correspond assez bien à l'idée de tronc. Le mot ne se trouve pas dans Böhtlingk.

69, 51, t. Les Plavaṁgamas frappaient à coups redoublés les Yātudhānas, avec des crêtes de rochers [qu'ils soulevaient] le corps tendu, ou avec leurs poings ; les yeux leur sortaient de la tête.

69, 51, t. nirjaghnuḥ sahasā vīrān Yātudhānān Plavaṁgamāḥ çailaçṛṅgān vitāṅgās te muṣṭibhir vāntalocanāḥ.

g. J'ai reproduit la glose presque littéralement dans ma traduction. C'est la première fois que je remarque l'expression « vāntalocana ».

g. çailaçṛṅgān vitāṅgā giriçikharair vyāptadehāḥ muṣṭibhir muṣṭiprahārair vāntalocanā bahirnirgatalocanāḥ.

L'édition sud, çloka 52, interprète ce composé de la même façon. De plus, elle se donne la peine, comme Rāma, de traduire « avec les poings » par « à coups de poings », de peur qu'on ne s'y trompe.

Même sarga, çloka 94, se trouve le composé « muṣṭinirbhinnanimagnavakṣā, [Narāntaka], la poitrine enfoncée, brisée par ce coup de poing », où je relève deux adjectifs de suite, ce qui est assez anormal. La glose traduit : « muṣṭinā nirbhinnam, ata eva nimagnaṃ vakṣo yasya saḥ ».

Çloka 121, se lit le composé analogue « muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnamūrdhā, [Devāntaka], le crâne brisé, ouvert par ce coup de poing ». L'édition du sud écrit le premier, çloka 98 : muṣṭiniṣpiṣṭavibhinnavakṣā », et l'autre, sarga 70, çloka 26 : muṣṭiniṣpiṣṭavikīrṇamūrdhā », sans glose.

Dans l'édition de Bombay, les sargas 69 et 70 n'en font qu'un. Voici comment s'en explique l'éditeur Rāma, après le çloka 97, dans une note : « atra sargāvacchedo bahuṣu pustakeṣu na dṛçyata ity asmābhir api na kṛtaḥ : pūrvottaravākyayor ekakartṛkayuddhavarṇanād iti Katakaḥ. Ici la coupe du sarga ne se remarque pas dans beaucoup d'exemplaires ; nous ne l'y faisons pas non plus, puisque ce qui précède et ce qui suit renferme la description du même combat, suivant Kataka » Mêmes guerriers, même lutte ; même drame, mêmes acteurs.

L'édition du sud recommence le sarga à partir du çloka 100ᵉ, qui correspond au 96ᵉ de l'édition de Bombay. Les deux éditions se rejoignent au 71ᵉ sarga. D'ailleurs, après le 162ᵉ çloka du sarga précédent,

l'édition de Bombay, dans la clausule habituelle, écrit : « iti... saptitamaḥ sargaḥ », sans plus faire mention du 69ᵉ sarga.

71, 72, t. Lancée de toutes ses forces, cette flèche aux nœuds adoucis, le puissant [guerrier] en frappa au front le prince des Rākṣasas.	71, 72, t. pūrṇāyatavisṛṣṭena çareṇa nataparvaṇā lalāṭe Rākṣasaçreṣṭham ājaghāna sa vīryavān.
g. Lancée de toutes ses forces, lancée, lâchée, après une pleine tension préalable [de l'arc], il l'en frappa au front : telle est la suite [de l'idée].	g. *pūrṇāyatavisṛṣṭena* pūrṇākarṣaṇapūrvakaṃ visṛṣṭena tyaktena lalāṭa ājaghānety anvayaḥ.

J'ai relevé le passage, à cause de ce composé de trois adjectifs, assez bizarre.

71, 85, t. Lakṣmaṇa lança son arme, [bien] adaptée, contre Atikāya.	71, 85, t. Lakṣmaṇaḥ çaram āhitam Atikāyāya cikṣepa.
g. Adaptée, ayant la puissance d'une arme divine [bien] adaptée.	g. āhitam āhitadivyāstraçaktim, astrarūpaṃ çaram.

La glose ici met une différence entre *astra* et *çara*. Le dernier mot qui signifie *roseau* semble désigner plus particulièrement une flèche ; et l'autre une arme de jet quelconque. Il est possible qu'ici pourtant Rāma veuille simplement dire qu'il s'agit d'un *roseau en forme de flèche*. Seule l'expression *āhita* garde quelque chose de vague, vu ses sens multiples : cueilli, choisi, adapté, etc. Tous reviennent à peu près au même.

71, 89, t. Alors Atikāya irrité lança un trait de Tvaṣṭar.	71, 89, t. tato 'tikāyaḥ saṁkruddhas Tvāṣṭram aiṣīkam utsṛjat.
g. de Tvaṣṭar, le [dard] appelé *aiṣīka* qui a pour divinité Tvaṣṭar.	g. Tvāṣṭraṃ Tvaṣṭṛdevatākam aiṣīkākhyam.

Īṣīka d'où se dérive *aiṣīka* signifie généralement brosse, peigne, et cependant les dictionnaires, tout en signalant cette dérivation certaine, donnent à *aiṣīka* le sens de roseau, chaume, fait de chaume, de roseau. Peut-être doit-on entendre par *īṣīka* la quenouille épineuse qui termine certain genre de roseaux et qu'on appelle vulgairement *peigne*, dans certains pays.

utsṛjat pour *udasrajat*. L'absence de l'augment n'est point signalée, non plus que dans l'édition sud qui a le même texte, çloka 91.

73, 5, t. Vois aujourd'hui Rāma avec Lakṣmaṇa, le corps percé, dépecé par mes traits.

g. Le corps percé de mes traits et par suite dépecé.

73, 5, t. paçyādya Rāmaṃ saha Lakṣmaṇena madbāṇanirbhinnavikīrṇa deham.

g. madbāṇanirbhinnaḥ, ata eva vikīrṇo deho yasya tam.

Ces deux participes de suite, dans un composé, sont assez rares.

73, 8, t. [Indrajit] monta sur son char, dont la vitesse égalait celle du vent, attelé d'ânes excellents et pourvu d'armes.

g. C'est avec ces ânes excellents qu'il projette de combattre ; des monceaux d'arcs, d'épées, etc. : voilà ce dont [son char] est pourvu.

73, 8, t. samārurohānilatulyavegaṃ rathaṃ kharaçreṣṭhasamādhiyuktam.

g. kharaçreṣṭhaiḥ, samādhīyate yuddham ebhir iti ; samādhayo dhanuḥkhaṅgādayas taiç ca yuktam.

Je relève ce passage à cause du double sens donné au mot *samādhi*. L'édition sud qui a le même texte traduit ainsi : « kharaçreṣṭha*sambandha*yuktam », ce qui est un pléonasme : « attelé d'un attelage ». Il ressort de là que les deux commentateurs sont assez embarrassés du mot *samādhi*.

73, 10, t. Il était escorté de valeureux [guerriers] pleins d'entrain, nombreux, ayant à la main des arcs de choix.

g. La glose note un archaïsme dans la forme forte du participe *harṣamāṇā* et lui rend sa forme normale. L'édition sud donne le même texte, sans observation.

73, 10, tam... anujagmur mahābalāḥ saṃharṣamāṇā bahavo dhanuḥpravarapāṇayaḥ.

g. saṃharṣamāṇā ity ārṣam ; hṛṣyamāṇā ity arthaḥ.

73, 17, t. Le vaillant dompteur de ses ennemis, étant arrivé sur le champ de bataille, fit faire halte aux Rakṣas, près de son char, tout autour.

g. La glose remarque qu'il ne s'agit pas précisément du champ de bataille, comme le veut le texte, mais de l'endroit où Indrajit allait accomplir la cérémonie du Homa, pour s'assurer la

73, 17, t. sa saṃprāpya mahātejā yuddhabhūmim ariṃdamaḥ sthāpayām āsa Rakṣāṃsi rathaṃ prati samantataḥ.

g. yuddhabhūmiṃ yuddhajayasaṃpādakahomasādhanabhūmim Nikumbhilāsthānam ity arthaḥ.

victoire, et que cė lieu était celui de la *Nikumbhilā* dont on retrouvera le nom plus loin : 87, 2. On l'a d'ailleurs lu déjà précédemment : V, 24, 45.

73, 54, t. Alors le magnanime prince des Rakṣas, qui décochait dans toutes les directions ses traits aigus et reluisants comme le soleil, en couvrit les Indras des singes et les décima.

73, 54, t. tataḥ sa Rakṣodhipatir mahātmā sarvā diço bāṇagataiḥ çitāgraiḥ pracchādayām āsa raviprakāçair vidārayām āsa ca Vānarendrān.

Rāma n'a point commenté ce çloka. Je le regrette, car il nous eût expliqué, peut-être, ce qu'il y a de singulier dans cette façon de dire : « diço bāṇagataiḥ çitāgraiḥ ». Je sais qu'au lieu de donner diçaḥ pour régime à « gataiḥ » on peut le donner en cette qualité à « pracchādayām āsa ». Il reste à expliquer « bāṇagataiḥ ». L'édition du sud, çloka 52, se tire d'affaire en écrivant : « bāṇa*gaṇaiḥ* ». Seulement la question est de savoir si c'est bien là le texte primitif, ou un expédient.

Peut-être vaut-il mieux voir là un composé retourné dans le genre de celui qu'on remarque au çloka 27 du sarga suivant : « vikramaparyāptaḥ » que la glose retourne ainsi : « paryāptavikramaḥ ». C'est ce qu'il y a de plus simple.

74, 40, t. Lāṅkā, remplie d'épouvante, semblait exécuter une danse nocturne.

74, 40, t. Laṅkā trāsākulā rātrau pranṛtyevābhavat tadā.

g. Comme une danse, comme quelqu'un qui exécute une danse.

g. pranṛtyeva pravṛttanṛtyeva.

Au lieu de pranṛtyeva, l'édition sud a pra*nṛtteva* qui n'offre pas grand sens.

Je ne crois pas avoir déjà noté « pranṛtya » dans le Rāmāyaṇa. Une autre expression non relevée jusqu'ici, non plus, et que j'estime assez rare, c'est « iyattā » qui se lit au çloka 71 du même sarga, mais dans la glose seulement, aussi je ne la cite que pour mémoire.

74, 71, t. A partir du moment où Haris et Rākṣasas se battirent dans Laṅkā, à partir de là, par amour-propre et sur l'ordre de Rāvana,

74, 71, t. yadā prabhṛti Laṅkāyāṃ yudhyante HariRākṣasāḥ, tadā prabhṛti mānārtham ājñayā Rāvaṇasya ca,

72, t. tous les Rākṣasas, frappés dans la mêlée par les vaillants Kapis, les morts et les blessés, furent jetés à la mer.

72, t. ye hanyante raṇe tatra Rākṣasāḥ Kapikuñjaraiḥ hatā hatās tu kṣipyante sarva eva tu sāgare.

71, g. Voici le sens de la glose. Les deux Rāghavas et tous les singes, tombés sur le champ de bataille, avaient été ranimés par les herbes magiques introduites dans leurs narines. Les Rākṣasas, privés de cette panacée merveilleuse, ne pouvaient se relever, une fois tombés; alors Rāvaṇa, pour empêcher l'ennemi de reconnaître le grand nombre des siens mis hors de combat, et par suite le petit nombre des survivants, ce qui ne ferait qu'exciter son courage, ordonna de jeter à la mer les morts et les blessés.

71, g. yadi mahauṣadhīnāṃ gandham āghrāya Rāghavau Haripravīrāç ca yathāpūrvam atyantaṃ svasthās tadauṣadhigandhasya Rakṣaḥsādhāraṇatvāt teṣām anutthāne hetum āha : yadeti mānārtham arthaçabdo nivṛttivācī çatrūṇāṃ hataRākṣaseyattājñānābhāvārtham ity arthaḥ tat parijñāne tv avaçiṣṭabalasyālpīyastvaṃ jñātvā Vānarā Laṅkāṃ praviçeyuḥ, te mā pravekṣyann ity etadartho 'yaṃ Rāvaṇasyeçvarecchayā vicāraḥ.

72, g. Dans la répétition du mot *hata*, le glossateur voit l'intention marquée par Vālmīki de désigner tous les morts. Je crois entrer mieux dans la pensée du poète et dans celle qu'il prête à Rāma en lisant *hatā ahatāḥ ;* les morts et les blessés qui respiraient encore. Je reconnais cependant que la glose de l'édition du sud traduit comme celle de Bombay : *tous les morts.*

72, g. Hatāhatā iti vīpsā ; sarva eva hatā ity arthaḥ.

Une autre expression où je me permets d'être en désaccord avec ces deux glossateurs qui d'ailleurs le sont aussi entre eux, c'est « mānārtham » que je rends ainsi, en la prenant dans son sens large, « par amour-propre », dans un sentiment d'orgueil. L'édition de Bombay parle d'*artha* comme d'un mot qui indique la cessation, le renoncement. Voici comment traduit celle du sud : « mṛtaçarīrasaṁkhyāpratipatty artham : dans le but de rendre impossible [à l'ennemi] l'évaluation des morts ». Cette paraphrase rentre bien dans l'économie du passage, mais ne traduit pas exactement *māna*, ce me semble.

Le terme technique *vīpsā*, que je ne crois pas avoir lu jusqu'ici, se retrouve VII, 94, 22.

75, 2, t. Maintenant que Kumbhakarṇa est mort et que les jeunes princes ont péri, désormais Rāvaṇa ne peut plus nous nuire.

75, 2, t. yato hataḥ Kumbhakarṇaḥ kumārāç ca niṣūditāḥ nedānīm upanirhāraṃ Rāvaṇo dātum arhati.

g. La glose tente d'expliquer le sens d'*upanirhāra* que je n'ai relevé qu'ici et que Böhtlingk paraît ignorer. J'observe que *nirhāra* signifiant destruction, *upanirhāra* ne peut en être qu'une sorte de diminutif, une atténuation : de là ma traduction. Katakà pense qu'il s'agit de la protection de la ville qui devient impossible désormais à Rāvaṇa. Pour Tīrtha, cela veut dire que Rāvaṇa est incapable désormais de sortir pour offrir le combat. D'autres enfin estiment que d'ores et déjà, après tant de pertes, Rāvaṇa ne peut plus parler de trève, et que la cessation définitive des hostilités s'impose.

g. niṣūditāḥ Rāghavābhyām iti çeṣaḥ tasmād idānīm upanirhāraṃ puraraksāṃ dātuṃ sampādayituṃ nārhatīti Katakaḥ. Upanirhāraṃ niṣkramya yuddhapradānam iti Tīrthaḥ. Upanirhāraṃ yuddhāvahāram asmākaṃ dātuṃ nārhatīty arthaḥ anenānyadā yuddhāvahāro jāta iti jñayata ity anye.

Voici maintenant la glose de l'édition du sud : « yuddhāya upaniṣkramanam, atra âgraheṇa pretaniryāpanarūḍhanirhārapradaprayogaḥ ». Elle aussi traduit ce mot par « sortie », comme Tīrtha. Elle ajoute : « Ici l'emploi du mot *nirhāra* est amené par l'action de jeter les cadavres dont on s'empare ».

76, 32, t. Çoṇitākṣa et Yūpākṣa, bouillants de courage, engagèrent avec les deux Plavaṁgas une lutte ardente, acharnée, opiniâtre.

76, 32, t. tau Çoṇitākṣayūpākṣau Plavaṁgābhyāṃ tarasvinau cakratuḥ samare tīvram ākarṣotpāṭanaṃ bhṛçam.

g. La glose explique le composé « ākarṣotpāṭanam », formé de deux mots assez rares sous cette forme.

g. ākarṣa ākarṣaṇam ; utpāṭanam utthānam.

77, 7, t. Sur la pointe de sa massue venait se briser le groupe des vents. Le bruyant [héros] étincelait comme un feu sans fumée.

77, 7, t. parighāgreṇa puṣphoṭa vātagranthir mahātmanaḥ ; prajajvāla saghoṣaç ca vidhūma iva pāvakaḥ.

g. Sur la pointe de la massue

g. mahātmano mahādehasya

de ce grand [guerrier], de ce colosse, se brisait le groupe des vents, la réunion des sept grands vents, Avaha et les autres. Par là on indique la solidité de la massue. Ce qui brillait, c'était Nikumbha, ou encore la pointe de la massue.

parighāgreṇa vātagranthir āvahādisaptamahāvāyūnāṃ saṃdhiḥ pusphoṭa ; etena parighasya dairdhyam uktam ; prajajvāla Nikumbha iti çeṣah ; parighāgrabhāga iti vā.

L'édition du sud contient la première partie de la glose de Bombay, celle qui se rapporte au groupe des vents.

77, 23, t. Au milieu des hurlements poussés par Nikumbha, tombé sous les coups du fils de Pavana, le fils de Daçaratha et celui d'un Indra des Rākṣasas, tous deux pleins de fureur, engagèrent une lutte acharnée, terrible.

77, 23, t. atha ninadati sādite Nikumbhe Pavanasutena raṇe babhūva yuddham Daçarathasutarākṣasendrasūnor bhṛçataram āgataroṣayoḥ subhīmam.

g. Tandis que Nikumbha hurlait, étant abattu, le fils d'un Indra des Rākṣasas, le fils de Khara, Makarākṣa : c'est ainsi qu'on indique ce que l'on va dire. — Je ne me souviens pas d'avoir remarqué ailleurs cette formule de glose.

g. ninadati Nikumbhe sādite sati, Rākṣasendrasūnuḥ Kharasuto Makarākṣaḥ : anena vakṣyamāṇopakṣepaḥ.

L'édition du sud qui donne le même texte, çloka 24, fait la même observation, mais en d'autres termes : « Uttarasargadvayārthaṃ saṁgraheṇa darçayati : on résume le sujet des deux sargas qui suivent ».

Sarga 78, çloka 19, se lit un composé d'adjectifs : *kharadāruṇaḥ*, comme j'en ai signalé plusieurs. Bergaigne, au sujet des composés copulatifs, observe qu'ils sont formés quelquefois d'adjectifs, mais bien plus souvent de substantifs. *Manuel, n°* 137, p. 281.

79, 11, t. Depuis que, dans la forêt Daṇḍaka, tu as assassiné mon père, depuis lors, au souvenir de ton forfait, ma fureur ne fait que s'accroître.

79, 11, t. yat tadā Daṇḍakāraṇye pitaraṃ hatavān mama, tadagrataḥ svakarmasthaṃ smṛtvā roṣo 'bhivardhate.

g. Parce que tu as tué mon père, à cause de cela et depuis ce jour-là, en me rappelant ton acte, que tu es l'auteur de l'acte qui eut pour résultat la mort

g : yad yasmāt pitaraṃ hatavān asi, tasmāt tadagratas taddināditaḥ svakarmasthaṃ pitṛvadharūpakarmakartāraṃ tvāṃ smṛtvā roṣo 'bhivardhate : « madagra-

de mon père, ma colère s'accroît (sans cesse). Un autre texte dit : Au souvenir de ton acte qui est toujours devant moi. Tīrtha écrit ainsi le mot : *su akarmastham* et traduit : [acte] qui ne devait absolument pas être accompli et qui demeure [tien].

taḥ svakarmasthaṃ dṛṣṭvā » iti pātho madagratas tiṣṭhantam iti çeṣaḥ. Tīrthas tu : suakarmasthaṃ sutarām akṛtyaniratam ity artha ity āha.

L'édition du sud adopte la variante donnée dans la glose avec ce commentaire : « vadhakarmasthaṃ yadvā kṣātradharmānutiṣṭhantam ity arthaḥ : [en te voyant] attaché à ce meurtre, ou : appliqué à ton devoir de kṣatriya ».

79, 24, t. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses était le bruit des cordes et des gantelets, sur le champ de bataille ; le son des deux arcs se confondait.

79, 24, t. jīmūtayor ivākāçe çabdo jyātalayor iva dhanur muktaḥ svano 'nyonyaṃ çrūyate ca raṇājire.

g. Pareil au fracas aérien de deux nuées orageuses [était] le bruit des cordes et des gantelets, par le frottement ; les sons produits par les deux arcs détendus se mêlaient l'un l'autre, sur le champ de bataille.

g. ākāçe jīmūtayoḥ çabda iva jyātalayor jyākaratalayoḥ saṃgharṣād dhetor dhanumukto 'nyonyadhanur muktaḥ svano 'nyonyamiçro raṇājire çruyate sma.

La phrase est difficile à expliquer grammaticalement. L'édition du sud se tire d'affaire en écrivant : « dhanur muktaḥ svanotkṛṣṭaḥ : [chaque] arc détendu produisit un son perçant ».

80, 18, t. Aujourd'hui, je lui procurerai la suprême joie de dépeupler la terre de Vānaras, après avoir immolé Rāma et Lakṣmaṇa. Ayant ainsi parlé, il se rendit invisible.

80, 18, t. adya nirvānarām urvīṃ hatvā Rāmaṃ ca Lakṣmaṇam kariṣye paramāṃ prītim ity uktvāntaradhīyata.

g. Ayant tué Rāma et vidé la terre de Vānaras, je ferai plaisir à mon père : voilà le sens. — Le reste de la glose est pour moi une énigme. J'y relève l'abstrait *paratā*.

g. Rāmaṃ hatvā nirvānarām urvīṃ kṛtvā pituḥ prītiṃ kariṣye ity arthaḥ.
yat tv evam ādivacasāṃ Rāmastutiparatayā kleçena vyākhyānaṃ tad vṛthaiva ; kaveḥ kavinibaddhavaktuç ca tathā tātparyā-

bhāvād iti etat sajātīyavālivākyāvasare nirūpitam.

80, 21, t. Les voici tous deux, pensa le Rakṣas, et bandant son arc, il couvrit les [héros] d'une averse de traits : tel Parjanya épanche ses ondées.

80, 21, t. imau tāv iti saṃcintya sajjyaṃ kṛtvā ca kārmukam saṃtatān iṣudhārābhiḥ Parjanya iva vṛṣṭimān.

g. La glose rapporte le participe : saṃtatān » à « diçaḥ » sous entendu, mais ce substantif est féminin. D'autre part, ce même participe étant au pluriel ne saurait non plus convenir au duel précédent. La phrase est d'ailleurs inintelligible dans le texte.

g. imau tāv iti saṃcintya sakalarākṣasahantārāv iti smṛtveṣudhārābhir iṣuvarṣaiḥ saṃtatān pūrayāṃ āsa sarvā diça iti çeṣaḥ.

L'édition du sud lit « saṃtatāneṣudhārābhiḥ », et commente « saṃtatāna vavarṣa », ce qui semble être la vraie leçon.

J'ai lu, moi aussi, « saṃtatāna » en donnant pour régime à ce verbe, non pas « les régions » dont le texte ne parle pas, mais Rāma et Lakṣmaṇa.

83, 37, t. Les inconvénients qui résultent de l'abandon des biens, je te les ai indiqués, ô héros ; la raison qui t'a déterminé à quitter la couronne, [je ne la vois pas].

83, 37, t. arthasyaite parityāge doṣāḥ pravyāhṛtā mayā rājyam utsṛjatā dhīra yena buddhis tvayākṛtā.

g. Les inconvénients, la privation d'amis et le reste ont été indiqués, clairement dits ; mais dans le cas présent, l'abdication de ton royaume, le motif en vertu duquel se fait le renoncement de ces biens, je ne le vois pas : voilà ce qu'il faut suppléer. Le texte, en effet, dans sa forme incomplète, serait inintelligible.

g. ete doṣā mitrādyabhāvarūpāḥ pravyāhṛtāḥ spaṣṭam uktāḥ ; tatra rājyam utsṛjatā tvayā yena guṇena buddhir arthaparityāgaviṣayā kṛtā taṃ na jāne iti çeṣaḥ.

84, 17, t... Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous et aux troupes dont nous disposons.

84, 17, t. Lakṣmaṇaṃ preṣayāsmābhiḥ saha sainyānukarṣibhiḥ.

g. Ordonne à Lakṣmaṇa de se joindre à nous, les chefs, qui marchons à la tête de toute notre armée.

g... sainyānukarṣibhiḥ sarvasenāṃ gṛhītvā gacchadbhir asmābhiḥ pradhānaiḥ saha Lakṣmaṇaṃ preṣaya.

Le mot *anukarṣin* qui n'est pas dans Böhtlingk est traduit ici par *pradhāna*, l'édition sud le rend par *sainyapāla :* ce sont deux synonymes.

88, 36, t. Le prince des hommes et celui des Rākṣasas se battaient avec un joyeux entrain.

88, 36, t. naraRakṣasamukhyau tau prahṛṣṭāv abhyayudhyatām.

g. Après avoir reproduit cet hémistiche, la glose parle, d'après Kataka, de deux çlokas qui suivaient ceux-là et qui sont rejetés comme interpolés. Venait ensuite une coupure du sarga qui n'est pas admissible, puisque ce qui suit n'est que la continuation du combat entre ces deux héros, combat qui ne fait que commencer ici.

g. ity uttaram çlokadvayam bhinnavṛttam prakṣiptam; taduttaram sargāvacchedaç cāsampradāyah tayor yuddhasyaivāgre sattvena prakaraṇāntarābhāvād iti Katakaḥ.

L'édition du sud, toutefois, admet les deux çlokas en question et la coupure du sarga immédiatement après. Voici les deux vers :

t. 1. Au comble de la joie, ces deux [héros], l'élite des hommes et des Rākṣasas, désireux de vaincre, armés de traits et d'arcs, s'accablèrent l'un l'autre d'une pluie violente [de projectiles].

t. 1. susamprahṛṣṭau naraRakṣasottamau jayaiṣiṇau mārgaṇacāpadhāriṇau, parasparam tau pravavarṣatur bhṛçam.

2. Puissants et habiles guerriers, aux traits et aux glaives brûlants, aigus, ces deux valeureux champions, dans ce grand duel, se couvrirent de blessures : tels Çambara et Vāsava.

2. abhipravṛddhau yudhi yuddhakovidau çarāsicaṇḍau çitaçastradhāriṇau, abhīksnam avivyadhatur mahābalau mahāhave ÇambaraVāsavāv iva.

90, 36, t. Lakṣmaṇa et Indrajit, guerriers à la redoutable vaillance, armés de grands, de puissants arcs, s'accablèrent l'un l'autre de traits aiguisés.

90, 36, t. Lakṣmaṇendrajitau vīrau mahābalaçarāsanau anyonyam jaghnatur vīrau viçikhair bhīmavikramau.

g. La glose rejette le sens ordinaire du mot *viçikha* qui signifie émoussé, sans pointe, pour en adopter un autre diamétralement opposé, celui de traits à la pointe excellente, traits aigus. Je l'ai suivie dans ma traduction, tout en me demandant si je n'aurais pas

g. viçikhair viçiṣṭaçikhaiḥ ; çitair bāṇair iti yāvat.

mieux fait de garder à ce terme sa signification habituelle. Depuis le temps que ces traits servaient, ils pouvaient bien être émoussés, en effet.

L'édition du sud 91, 36, porte aussi viçikha, sans observation.

90, 45, t. Après lui avoir traversé le corps, ces flèches au pied d'or qui volaient droit au but, se teignirent de sang ; on eût dit d'énormes serpents rouges.

90, 45, t. te tasya kāyaṃ bhiṣṭvā tu rukmapuṅkhā nimittagāḥ babhūvur lohitā digdhā raktā iva mahoragāḥ.

g. La glose donne plusieurs synonymes de *nimitta*, but. Amara se contente, au mot *nimitta*, d'ajouter : hetulakṣmaṇaḥ. Au mot *lakṣyam* il donne comme synonymes : *lakṣam*, *çaravyaṃ ca*.

g. nimittagā lakṣyagāḥ : « vedhyaṃ lakṣyaṃ çaravyaṃ ca nimittaṃ ceti kathyate ».

L'édition du sud 91, 45, donne aussi au mot *nimitta* le sens de *lakṣya*.

90, 91, t. Ce fut en claquant des mâchoires, en sautant, en grognant, que les Plavaṁgamas, saisissant l'occasion, se mirent à entourer le descendant de Raghu.

90, 91, t. kṣveḍantaç ca plavantaç ca garjantaç ca Plavaṁgamāḥ labdhalakṣā Raghusutaṃ parivāryopatasthire.

g. La glose, après avoir traduit *labdhalakṣāḥ* par : « ayant saisi cette occasion de se réjouir », ajoute que, en vertu de la similitude de *ra* et de *la*, on peut, en substituant le premier au second, lire *prāptarakṣaṇāḥ*, ce qui signifie que les Vānaras « ayant trouvé une sauvegarde » dans le vainqueur d'Indrajit, se laissèrent aller à ces transports de joie, décrits par le poète. — Par « fils de Raghu », observe encore la glose, il faut entendre ici « né dans la famille de Raghu », descendant de Raghu.

g. labdhalakṣāḥ prāptaharṣāvasarāḥ ralayor abhedāt prāptarakṣaṇā ity api ; Raghusutaṃ Raghuvaṃçajam.

Le glossateur, en commentant le çloka 9 du sarga suivant, remarque que « vu la fréquence des actions dans ces çlokas, le mot de *karma* s'y trouve souvent employé : kriyābāhulyāc caiteṣu çlokeṣu punaḥ punaḥ karmapadaprayogaḥ ». C'est la première fois, sauf erreur, qu'il fait une observation de ce genre, alors que les répétitions sont si nombreuses dans tout le poème. Or, dans le passage en question, le mot signalé n'est pas plus employé que bien ailleurs.

Ce n'est qu'aux çlokas 8 et 13 qu'on lit: « karma cāsukaraṃ kṛtaṃ.... kṛtaṃ... karma duṣkarakarmaṇā », sorte de redondances fort goûtées de la rhétorique hindoue. De plus, ces expressions ne se rapportent qu'à un seul acte : le meurtre d'Indrajit.

92, 16, t. Après avoir commencé à se lamenter ainsi, Rāvaṇa, le roi des Rākṣasas, entra dans une violente colère, causée par la mort d'Indrajit.

92, 16, t. evamādi vilāpārtaṃ Rāvaṇaṃ Rākṣasādhipam āviveça mahān kopaḥ putravyasanasaṃbhavah.

g. La glose donne une variante, dans laquelle se trouve le terme *samādhi*, dont elle donne l'interprétation d'après Tīrtha. Ce terme, qui signifie généralement méditation, serait pris ici dans le sens de chagrin profond, douleur de l'âme. Le passage, grâce à ces synonymies, m'a paru valoir la peine d'être relevé.

g. « Rāvaṇaṃ ca samādhigam » iti pāṭhe : samyagādhiḥ samādhir manovyathā tāṃ gacchatīty artha iti Tīrthaḥ.

En français, on dit que quelqu'un entre dans une grande colère, tandis qu'en sanscrit on dit qu'une grande colère entre dans quelqu'un.

De même, sarga 94, çloka 25, se lit cette expression : « nirāçā jīvite vayam ; nous sommes sans espoir dans la vie ». En français, on dirait : nous vivons sans espoir.

97, 37, t. Cet Indra des Vānaras qui avait remporté la victoire au premier rang, les troupes des Suras, des Siddhas et des Yakṣas, ainsi que les bandes de Bhūtas qui circulent à la surface de la terre, jetaient sur lui des regards pleins d'allégresse.

97, 37, t. atha vijayam avāpya Vānarendraḥ samaramukhe SuraSiddhaYakṣasaṅgaiḥ, avanitalagataiç ca Bhūtasaṅghair haruṣasamākulitair nirīkṣamāṇaḥ.

g. Le mot *haruṣa* n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique à sa façon en supposant que ce mot est employé au lieu de *harṣa*, par védisme, en vertu d'un archaïsme.

g. harṣapadasthāne haruṣeti pāṭhaç chando 'nurodhāt ; babhūveti çeṣaḥ.

D'autre part, au lieu de nirīkṣ*a*māṇaḥ, on s'attendait au passif nirīkṣ*ya*māṇaḥ. L'édition du sud porte *stuto* mahātmā, ce qui vaut mieux.

98, 7, t... De son char dont le conducteur [était mort], [Mahāpārçva] tomba inanimé sur le sol.

98, 7, t... sasūtasyandanāt tasmād visañjñaç cāpatad bhuvi.

g. La glose explique ce composé assez bizarre au premier aspect, en disant que le guerrier tomba de son char où était resté le cadavre du conducteur qui venait d'être tué.

g. sasūtasyandanāt hatasūtasahitarathād ity arthaḥ.

L'édition du sud, 99, 7, lit : « sasūtaḥ... prāpatat, il tomba... avec son conducteur ».

100, 34, t. Lancé dans la lutte par le furieux Rāvaṇa sur le héros effrayé, l'épieu qui ressemblait à un venimeux reptile s'enfonça,

100, 34, t. Rāvaṇena raṇe çaktiḥ kruddhenāçīviṣopamā muktā çūrasya bhītasya Lakṣmanasya mamajja sā,

35, t. en retombant avec une violence extrême, dans la large poitrine de Lakṣmaṇa.

35, t. nyapatat sā mahāvegā Lakṣmaṇasya mahorasi.

g. Le glossateur, scandalisé de cette épouvante de Lakṣmana, se refuse d'y croire. Comment, en effet, un avatar de Bhagavat pourrait-il trembler ? Le texte est formel cependant. Il se tire d'affaire par une coupe ingénieuse des mots qui se retrouve d'ailleurs dans l'édition du sud, (101, 34). Au lieu de « muktā çūrasya bhītasya », elle lit : « muktā āçu urasy abhītasya » et l'honneur du dieu incarné est sauf !

34, g. sā muktā çaktir abhītasya Bhagavattattvānusaṃdhānena nirbhayasya Lakṣmanaṣyorasy āçu mamajja.

35, g. muktā āçu urasīti cchedasya gūḍhatvāt spaṣṭam evāha kaviḥ : nyapatad iti.

104, 7, t. Que si ce n'est point par démence que tu agis ainsi, scélérat, mon soupçon est fondé : tu es suborné par mon adversaire.

104, 7, t. yat tvaṃ katham idaṃ mohān na ced vahasi, durmate, satyo 'yaṃ pratitarko me pareṇa tvam upaskṛtaḥ.

g. Si donc tu ne sors pas le char de la mêlée par folie, ou par ignorance, et ne le pousses pas à la rencontre de l'ennemi, c'est que mon adversaire t'a suborné pour cette mauvaise action ; mon soupçon est fondé. A cause d'*upa* dans le sens défavorable, il y a *suṭ* du mot *karoti*. C'est-à-dire que la racine de

g. yady atas tvam imaṃ rathaṃ katham api cen nodvahasi mohād apy ajñānād api çatror abhimukhaṃ na prāpayasi, sa tvaṃ pareṇopaskṛta utkocena vikāraṃ prāpita ity evaṃ me pratitarkaḥ satyaḥ upād vaikṛte 'rthe karoteḥ suṭ.

ce verbe est précédée d'un *s* Cf. Pāṇini, VI, 1, 139. L'édition du sud glose ainsi l'expression « upaskṛtaḥ : utkocādinā vaçīkṛtah » (105, 7).

104, 27, t. Pressé par l'ordre de Rāvaṇa, l'écuyer lança ses chevaux au galop ; et, l'instant d'après, le grand char de l'Indra des Rākṣasas se trouva en présence de Rāma, sur le champ de bataille.

104, 27, t. tato drutaṃ Rāvaṇavākyacoditaḥ pracodayām āsa hayān sa sārathiḥ ; sa Rākṣasendrasya tato mahārathaḥ kṣaṇena Rāmasya raṇāgrato 'bhavat.

g. La glose fait observer que *mahāratha* est un composé *karmadhāraya*. J'ai déjà plusieurs fois rencontré dans le Rāmāyaṇa des composés de ce genre, par exemple : IV, 15, 6 ; 24, 32 ; V, 12, 4. On peut consulter sur ces composés Withney, n° 1263. Le plus souvent, cette expression a le sens d'un possessif : *qui a un grand char*.

g. mahāratha iti karmadhārayaḥ ; raṇāgrato raṇe 'grataḥ sammukha ity arthaḥ : « raṇe 'grataḥ » iti pāṭhāntaram.

L'autre composé *raṇāgrataḥ*, donné aussi par l'édition du sud (105, 29) et formé d'un substantif et d'un adverbe, mérite également d'être signalé. La glose se contente d'indiquer une variante.

105, 26, t. Témoigne-lui une profonde dévotion, au Dieu des Dieux, au Maître du monde. Celui qui récite trois fois cet [hymne] dans les combats sera victorieux.

105, 26, t. pūjayasvainam ekāgro Devadevaṃ jagatpatim etat triguṇitaṃ japtvā yuddheṣu vijayiṣyati.

g. Honore donc de l'*Ādityahṛdaya* ce Dieu des Dieux ; [rends] hommage au dieu de Brahmā, de Viṣṇu et de Rudra, le maître des mondes, celui de la terre et les autres où la naissance et la mort dominent, le monde du Saṃsāra. Cet hymne de l'Ādityahṛdaya, trois fois [répété], celui qui le récite de cette façon là, cet homme vaincra son ennemi.

g. yad evam ataḥ pūjayasvainam Ādityahṛdayārtham, Devadevaṃ Devānāṃ BrahmaViṣṇuRudrāṇām api devam upāsyam ; jagatāṃ janimṛtidharmiṇāṃ bhūrādilokānāṃ saṃsāramātrasya ca patim, etad Ādityahṛdayaṃ stotraṃ triguṇitaṃ saṃjātatriguṇaṃ yathā tathā japtvā vijayiṣyati vijeṣyati ripūn jana iti çeṣaḥ.

Au çloka 28, je relève l'expression « *prayatātmavān*, qui a l'âme raffermie, qui se sent dispos ». Böhtlingk, art. *yam*, cite l'édition de Bombay comme référence. Depuis longtemps j'ai cru m'apercevoir qu'il ne citait plus ce texte, comme s'il ne l'avait pas complètement dépouillé.

La même expression se retrouve plus bas, VII, 3, 22.

106, 21, t. Dieu fit pleuvoir du sang sur le char de Rāvaṇa ; de violents tourbillons de vent tournèrent autour, de gauche à droite.	106, 21, t. vavarṣa rudhiraṃ devo Rāvanaṣya rathopari vātā maṇḍalinas tīvrā vyapasavyaṃ pracakramuḥ.
g. Le mot « vyapasavyam » n'est pas dans Böhtlingk. La glose l'explique par un mouvement tournant à gauche, opéré de telle sorte qu'après avoir abandonné la gauche [de la personne ou de l'objet] autour de qui l'on tourne, l'on revienne sur sa droite.	g. utpātān āha : vavarṣeti maṇḍalino vātāḥ vātyārūpā ity arthaḥ tīvrās tīvravegāḥ vyapasavyaṃ vigatam apasavyaṃ pradakṣinaṃ yathā tathā vāmāvartā ity arthaḥ.

Au lieu « vyapasavyam » qui, sans doute, lui a paru peu intelligible, l'éditeur sud écrit : « hy apasavyam », sans d'ailleurs aucune observation (108, 20).

Au çloka 36 du même sarga, je relève le mot « nirvati » qui n'est pas non plus dans Böhtlingk ; j'ai cru pouvoir le traduire par « confiance, assurance ». L'édition sud (108, 35) porte « nirvṛti » qui a le même sens. Il est possible qu'il s'agisse, dans le texte de Bombay, d'une faute d'impression.

Le glossateur observe qu'après le çloka 28 du sarga 107, beaucoup de manuscrits en donnent un autre qu'il considère comme interpolé, puis coupent brusquement le sarga, ce qu'il estime également anormal avec Kataka, puisqu'il s'agit de la description du même combat. Voici ses observations à ce sujet. Il reprend d'abord les derniers mots du çloka 28 : « tumulaṃ romaharṣaṇam », puis il continue : « etad anantaram : — prayudhyamānau samare mahābalau çitaiḥ çarai RāvaṇaLakṣmaṇāgrajau dhvajāvapātena sa Rakṣasādhipo bhṛçaṃ pracukrodha tadā Raghūttame — ity ekaṃ çlokaṃ prakṣipyātra sargāvacchedaṃ kurvanti, tad ayuktam ; paçcad api tumulayuddhasyaiva sattvād ekaprakaraṇatvāc ca anavacchedasyaiva bahuṣu pustakeṣu darçanāc ceti Katakaḥ ».

L'édition sud donne précisément le çloka incriminé, ainsi que la coupe jugée défectueuse.

Sarga 108, çloka 28, je relève cette expression : « puṣpavṛṣṭis... durāvāpā ». La glose reprend ce dernier mot : « durāvāpā āptum açakyā », dit-elle. Böhtlingk a bien « āvāpa », mais dans le sens de semaille, alliage, mélange, etc. ». L'édition sud, ici comme le plus souvent, n'est d'aucun secours, elle se contente d'enregistrer le mot, sans commentaire (111, 28). Il s'agit d'une pluie extraordinaire de fleurs, introuvables à force d'être merveilleuses ; c'est du moins le sens auquel je me suis arrêté dans ma traduction.

108, 32, t. Alors rentrèrent dans le calme les troupes des Maruts, les régions cardinales se rassérénèrent, l'air redevint immaculé, la terre ne trembla plus, le vent souffla [paisible], et l'astre du jour reprit son durable éclat.

108, 32, t. tataḥ prajagmuḥ praçamaṃ Marudgaṇā diçaḥ prasedur vimalaṃ nabho 'bhavat ; mahī cakampe na ca Māruto vavau sthiraprabhaç cāpy abhavad divākaraḥ.

g. La glose supplée où bon lui semble : « le vent ne souffla plus », dit le texte ; « il ne souffla plus *avec violence* », explique le bon Rāma. Car s'il souffla encore, ce fut *paisiblement*. Par le soleil au durable éclat, il faut entendre le neuvième [jour] de la [quinzaine] claire du [mois] Açvina, le jour supplémentaire de la planète [Āçvinī]. La légère variante « na *hi* » au lieu de « na *ca* » est adoptée par l'édition du sud.

g. mahī na cakampe, Māruto na vavau krūra iti çeṣaḥ : « mahī cakampe na hi » iti pāṭhe ; Māruto vavau sukha iti çeṣaḥ ; sthiraprabhaç ceti anenāçvinaçuklanavamyāṃ yāmāvaçeṣadina iti bodhitam.

L'édition de Bombay donne en note, à la suite de ce sarga, une longue dissertation astronomique de Kataka et de Tīrtha sur le temps que dura cette guerre de Rāma et de Rāvaṇa ; les jours y sont supputés minutieusement, sinon exactement. Rāma, le glossateur, reprend l'un après l'autre les divers incidents de cette lutte, indiquant avec soin sous quelle constellation chacun d'eux se produisit.

109, 10, t. Celui qui avait son énergie pour défense, la lignée de ses ancêtres pour colonne vertébrale, sa faveur et sa colère pour trompe et membres

109, 10, t. tejoviṣāṇaḥ kulavaṃçavaṃçaḥ kopaprasādāparagātrahastaḥ Ikṣvākusiṃhāvagṛhītadehaḥ suptaḥ kṣitau Rāvaṇagandhahastī.

inférieurs, saisi par le lion des Ikṣvākus, l'éléphant musqué Rāvaṇa est couché sur le sol.

g. La glose explique, en reprenant chaque terme, cette comparaison de Rāvaṇa avec l'éléphant. Elle donne les diverses appellations du mot *vaṃça*. « Vaṃça se dit du roseau, de la tribu, du groupe et aussi de la colonne vertébrale ». La colère est comparée chez Rāvaṇa aux pieds et aux autres membres inférieurs de l'éléphant, tandis que la faveur en est la trompe.

g. viṣāṇaṃ dantaḥ, kulaṃ pitṛpaitāmahādayas teṣāṃ vaṃçaḥ samūha eva vaṃçaḥ pṛṣṭhāvayavaviçeṣo yasya saḥ : « vaṃço veṇau kule varge pṛṣṭhasyāvayave 'pi ca » iti Viçvaḥ. Kopāparagātraḥ kopa evāparagātraṃ pādādyavayavā yasya saḥ prasādahastaḥ prasādaḥ prasannataiva hastaḥ çuṇḍādaṇda ity arthaḥ, Ikṣvākusiṃhena Rāmarūpasiṃhenāvagṛhītaḥ pātito deho yasya saḥ.

Viçva est probablement le nom d'un lexicographe.

L'édition du sud glose également ce çloka, mais sans apporter aucune indication nouvelle (112, 10). Voici du reste ce qu'on y lit : « kulaṃ pitṛpitāmahādayaḥ teṣāṃ vaṃçaḥ, sargaḥ sa eva vaṃçaḥ ; pṛṣṭhāvayaviçeṣo yasya saḥ.

110, 19, t. Pour t'avoir parlé un langage sensé, ton cher frère Vibhīṣaṇa, tu l'outrageas aux yeux [de tous], dans ta folie et ta hâte de [courir à] ta propre ruine.

110, 19, t. bruvāṇo 'pi hitaṃ vākyam iṣṭo bhrātā Vibhīṣaṇaḥ dṛṣṭaṃ paruṣito mohāttvayātmavadhakāṅkṣiṇā.

g. La glose explique le mot *dṛṣṭam* en disant que le fruit, le résultat de cette insulte était vu, qu'on le voyait.

g. hitaṃ vākyaṃ bruvāṇo 'pi yatparuṣitas tat phalaṃ dṛṣṭam ity arthaḥ.

Au lieu de ce mot, l'édition sud porte *dhṛṣṭam* (113, 19) qu'elle prend adverbialement, sans doute, en l'appliquant à *paruṣita*.

111, 2, t. En présence de son seigneur Daçagrīva, tué par Rāma aux exploits inconcevables, la malheureuse Maṇḍodarī exhala ses plaintes.

111, 2, t. Daçagrīvaṃ hataṃ dṛṣṭvā Rāmenācintyakarmaṇā patiṃ Maṇḍodarī tatra kṛpaṇā paryadevayat.

g. La glose traduit « Maṇḍodarī » par « celle dont l'abdo-

g. Maṇḍodarī maṇḍanabhūtodarī kṛçodarīty arthaḥ : Man-

ment est un ornement », c'est-à-dire, « celle qui a le ventre mince ». Puis elle donne une variante qui a la même signification.

dodarī iti pāṭhe 'py ayam evārthaḥ.

111, 8, t. Non, je ne crois pas que ce soit le fait de Rāma, de t'avoir ainsi malmené au front de bandière, toi qui fus victorieux en toute circonstance.

111, 8, t. na caitat karma Rāmasya çraddadhāmi camūmukhe sarvataḥ samupetasya tava tenābhimarṣaṇam.

g. Toi qui partout l'as emporté, as été victorieux, que Rāma t'ait malmené, t'ait mis à mal ainsi, je ne le crois pas.

g. sarvataḥ samupetasya jayopetasya tava tena Rāmeṇa yad abhimarṣanam pradharṣanam etad Rāmasya karmeti na çraddadhāmi.

Böhtlingk estime qu'au lieu d'« abhimarṣaṇam », il faut lire « abhimarçanam », mais il apporte une référence inexacte. L'édition du sud adopte cette dernière leçon ; de plus, elle donne, dans la glose, « pūrnasya » pour l'équivalent de « samupetasya » (114, 8).

113, 18, t. Non, certes, j'ai beau y réfléchir, ô Plavaṁgama, je ne vois pas quelle récompense je puis t'offrir, en échange de ta nouvelle, et qui lui soit comparable.

113, 18, t. na hi paçyāmi sadṛçaṃ cintayantī, Plavaṁgama, ākhyānakasya bhavato dātuṃ pratyabhinandanam.

g. La glose, faisant allusion au çloka précédent, dit que non seulement Sītā demeura sans voix, lorsque Hanumat lui apprit la victoire de Rāma, mais qu'elle se crut dans l'impossibilité de récompenser convenablement le porteur d'une pareille nouvelle : de là son langage. Suivant elle, il faut prendre le suffixe *ka* dans son sens propre. Je ne vois pas trop pourquoi, vu l'importance de la nouvelle, à moins toutefois que ce diminutif ne porte sur la briéveté, non sur l'importance de celle-ci. Hanumat, en effet, apprit en quelques mots à Sītā la mort de Rāvaṇa et la prise de Laṅkā.

g. na kevalaṃ harṣavaçād eva nirvākyā, kiṃ tu priyākhyātus tava tatsadṛçadeyavastvabhāvād apīty āha : na hīti ; pratyabhinandanaṁ deyavastu ; ākhyānakasya tvatkṛtapriyākhyānakasya sadṛçaṃ nāstīty arthaḥ ; svārthe kaḥ.

Après le çloka 22, la glose donne comme interpolés, suivant Kataka, deux çlokas qu'elle cite intégralement. L'édition du sud les insère

dans le texte avec de légères modifications. Ils n'offrent rien d'important.

114, 16, t. Vibhīṣaṇa, s'approchant du [héros] magnanime, s'aperçut qu'il était soucieux. Il s'inclina devant lui et joyeux lui annonça l'arrivée de Sītā.

114, 16, t. so 'bhigamya mahātmānaṃ jñātvāpi dhyānam āsthitam, praṇataç ca prahṛṣṭaç ca prāptāṃ Sītāṃ nyavedayat.

g. La glose, indûment suivant moi, donne Rāma comme sujet de *jñātvā*, et traduit : « Rāma, apprenant l'arrivée de Vibhīṣana, devint perplexe. Il se demandait : *Que dire ? que faire ?* Il était soucieux » — Il n'attendit pas l'arrivée de son allié pour se poser ces questions embarrassantes. C'est lui-même qui avait ordonné qu'on lui amenât Sītā ; et, en l'attendant, il étudiait la conduite qu'il lui convenait de tenir à son égard.

g. jñātvāpi Vibhīṣaṇagamanaṃ jñātvāpi dhyānam āsthitam, ataḥ paraṃ kiṃ vaktavyaṃ kiṃ kartavyam iti cintāyuktam ity arthaḥ.

114, 17, t. A la nouvelle de l'arrivée de son épouse qui avait longtemps habité la demeure du Rakṣas, la colère, la joie, la pitié s'emparèrent de Rāghava, le meurtrier de ses ennemis.

114, 17, t. tām āgatām upaçrutya Rakṣogṛhaciroṣitām roṣaṃ harṣaṃ ca dainyaṃ ca Rāghavaḥ prāpa çatruhā.

g. La glose analyse ces diverses impressions de Rāma. Il ressentit de la colère, à la pensée de tout ce qu'il avait souffert, ainsi que Lakṣmaṇa de la disparition de Sītā ; ou encore ce long séjour de Sītā dans la demeure de Rāvaṇa au sujet duquel il devait exiger d'elle le serment qu'elle n'avait pas été outragée par lui, alluma sa fureur. D'autre part, il se dit : *Aujourd'hui, après un long temps, je vais la revoir :* de là sa joie ; *mais pendant ce temps si long qu'elle a passé à m'attendre, comme elle a dû être malheureuse,* pensa-t-il encore, de là sa pitié.

g. roṣaṃ sarvānarthamūlayānayā kila sasuhṛdbhrātṛkeṇedaṃ bahu duḥkham anubhūtam iti roṣaḥ ; yadvā Rāvaṇagṛhe ciroṣitatvanimittaka āropito roṣo bhāviçapathopayogī ; cirayuktāyā adya darçanam iti harṣaḥ cirakālaṃ matpratīksayānayā bahu duḥkham anubhūtam iti dainyam.

L'édition du sud lit ainsi le dernier vers : « harṣo dainyaṃ ca roṣaç ca : trayaṃ Rāghavam āviçat » (117, 16).

115, 10, t. Lorsque Sītā entendit Rāma parler ainsi, ses larges yeux de gazelle s'emplirent de larmes.

115, 10, t. ity evaṃ vadataḥ çrutvā Sītā Rāmasya tad vacaḥ mṛgīvotphullanayanā babhūvāçruparipl utā.

g. Rāma venait de dire qu'en vengeant son outrage dans le sang de Rāvaṇa, il avait pleinement atteint son but. Le glossateur observe alors que les yeux de Sītā s'emplirent de larmes, à la pensée que sa réunion avec elle n'entrait pas dans le plan de Rāma.

g. ity evaṃ vadata ity arthāt tvayā me prayojanaṃ nāstīti pratiphalanād duḥkhenāçrupariplutā babhūva.

Le mot de la glose *pratiphalana*, c'est la première fois que je le rencontre.

(*A suivre*). A. Roussel.

MADHYAMAKĀVATĀRA

INTRODUCTION AU TRAITÉ DU MILIEU

DE

L'ĀCĀRYA CANDRAKĪRTI

AVEC LE COMMENTAIRE DE L'AUTEUR

traduit d'après la version tibétaine

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN (1)

(*Suite*).

(1) Voir *Muséon*, 1907, p. 249-317 et 1910, p. 271-358.

[CHAPITRE VI

La terre Abhimukhī ou sixième production de la pensée d'illumination.]

(*Suite.*)

(178,5) Le [Vijñānavādin] prend la parole :

Si vous parlez ainsi sans aucune considération à notre égard, nous non plus nous ne vous ménagerons pas. Vous n'êtes habile que dans la réfutation de l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, et, faisant montre de cette habileté, vous [avez l'imprudence de] nier le Dépendant (*paratantrarūpa*) sous prétexte que l'argumentation montre qu'il n'est pas justifié (*upapattyā ayukta*). De même allons-nous nier la *saṃvṛti* dont vous faites état (*bhavatsiddha*), car la même argumentation montre qu'elle n'est pas justifiée.

(179,1) Nous répondons :

Si vous trouvez plaisir à rendre coup pour coup, — de même que, en lui offrant sous des dehors amicaux une nourriture empoisonnée, on revolerait un voleur [qui a pris] des trésors accumulés à grand peine depuis l'origine des temps, — faites-le ! Nous en tirerons succès et profit (*abhyudaya, śubha*).

(179,6) En effet :

81. « Nous n'admettons pas la *saṃvṛti* de la manière dont vous soutenez le Dépendant (*paratantrabhāva* ?). Si nous disons, des choses qui n'existent pas : « elles existent », — suivant en cela l'opinion du monde, — c'est en vue du résultat [que cette attitude produit] ».

De vous-mêmes (*svatantra*), vous dites dans votre système que le noble savoir atteint (*avabudh*) le Dépendant (*paratantrarūpa*). Nous ne parlons pas ainsi de la *saṃvṛti*. Qu'en disons-nous donc ? Qu'elle

n'existe pas ; et si nous disons cependant : « elle existe », c'est parce qu'elle est reconnue dans le monde, c'est en parlant en conformité avec le monde, parce que parler à la suite du monde est le moyen de le convertir (*vinivart*).

Comme l'a dit Bhagavat : « Le monde est en conflit avec moi, mais je ne suis pas en conflit avec le monde. Ce que le monde prétend exister, j'admets que cela existe ; ce que le monde prétend ne pas exister, j'admets que cela n'existe pas (1) ». (179,16)

Aussi bien, cette *saṃvṛti*, (179,20)

82. « Si, de même qu'elle n'existe pas pour les Arhats, qui par l'abandon des *skandhas* sont entrés dans la paix, de même elle n'existait pas pour le monde (*loka*), — de même nous ne dirions pas : « elle existe », même au point de vue du monde (*lokatas*) ».

De même que la *saṃvṛti* n'existe d'aucune manière pour les Arhats entrés dans le *nirvāṇadhātu* où il ne reste pas de *skandhas*, si de même elle n'existait pas non plus pour le monde, — de même, [c'est-à-dire] comme pour les *skandhas* de l'Arhat, etc., même en envisageant le monde (*lokāpekṣayā*), nous ne dirions pas : « elle existe » (2).

Par conséquent, si nous admettons la *saṃvṛti*, c'est en manière de nous subordonner à autrui, et non pas de nous-mêmes. Si nous l'admettons, c'est seulement au point de vue du monde. Par conséquent, il convient que vous [la] réfutiez en envisageant ceux qui l'admettent et non pas les autres. (180,10)

L'auteur dit donc :

---

(1) Comparer l'*āgama* cité Madhyamakavṛtti p. 370, et Saṃyuttanikāya, iii, p. 138 :

nāhaṃ bhikkhave lokena vivadāmi loko ca mayā vivadati.... yam bhikkhave natthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi taṃ natthīti vadāmi yam bhikkhave atthi sammataṃ loke paṇḍitānam aham pi tam atthīti vadāmi....

Voir ci-dessous 288 $_{20}$.

(2) Le texte porte *hdi dag yod do* = « ils existent » (les *skandhas*), et non pas *hdi yod do* = « elle existe » (la *saṃvṛti*) ; mais le *hdi* de la Kārikā se rapporte certainement à *saṃvṛti* ; et *dag* n'est pas toujours le signe du pluriel, Sarad Candra, p. 612, Jäschke, p. 247.

83. « Si le monde ne vous fait pas d'opposition (*bādhā*), niez la [*saṃvṛti*] en envisageant le monde même. Disputez-vous avec le monde sur la [*saṃvṛti*]. Après, nous nous rallierons au plus fort ».

En ce qui nous regarde, nous sommes très mal placés pour attaquer la *saṃvṛti* du monde : c'est à vous de réfuter la *saṃvṛti* du monde ! Si le monde ne vous fait pas d'opposition, nous vous suivrons. Mais le monde fait opposition ? Donc nous resterons neutres. C'est à vous et au monde de combattre là-dessus. Si vous triomphez, nous nous rallierons à votre parti, car nous souhaitons votre succès. Mais si le monde l'emporte sur vous, nous nous rallierons au monde, qui est le plus fort.

(181,8) Le Vijñānavādin prend la parole.

Si vous admettez la *saṃvṛti* par crainte de l'opposition du monde, bien qu'il soit dénué d'arguments valides (*upapatti*), craignez donc l'opposition de l'Écriture (*āgama*) et admettez l'existence de la seule pensée (*cittamātra*) ! Car il est dit : « Ainsi ce triple monde n'est que pensée » (1).

(182,12) Nous répondons.

Ornant (expliquant) cette terre (*bhūmitala*, etc.) des Sūtras qui est munie (*yukta*) des précieux saphirs des dires du Bouddha, ne comprenant pas leur vraie et particulière nature (*svabhāvaviśeṣa*), troublés d'esprit (*bhrānta*) par la fermentation (*vipariṇāma*) de l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, désirant [en] puiser seulement l'eau de la doctrine de l'existence absolue du *vijñāna*, versant, lavant, remplissant de *soma* [l'Écriture] au moyen de la cruche de terre de votre esprit, vous [la] lisez en cent morceaux (2). Et vous vous rendez ridicule aux yeux de ceux qui en connaissent la vraie nature.

L'intention du Sutra [que vous avez cité] n'est point telle qu'il parait à votre esprit.

(181,20) Mais quelle est donc son intention ? L'auteur va le dire :

---

(1) Voir par exemple l'extrait [du *Daśabhūmaka*] dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25 : cittamātram bho jinaputrā yad uta traidhātukam.

(2) Je crois qu'il faut lire, l. 17, *bum pas* ; le *hgyur bar* de la l. 15 fait aussi difficulté. Le passage est obscur.

84. « Par cette information que le triple monde n'est que pensée ,[information] qui a pour but de [faire] comprendre qu'il n'y a pas d'un agent personnel et permanent, le Bodhisattva tourné vers, dirigé vers, comprend que la pensée seule est agent ».

On lit, en effet, dans le même Sūtra (1) : « Il comprend le *pratītyasamutpāda* dans sa progression (*anulomākāra*) ; il se rend compte que cette masse de souffrance, cette végétation de souffrance, est réalisée (*abhinirvartate*) sans quelqu'un qui agisse (*kartar*), sans quelqu'un qui sente (*bhoktar*), par elle-même (*kevala*). Il se rend compte que c'est de l'adhésion à la notion d'agent que procèdent les actes : où il n'y a pas d'agent, il n'y a pas en fait d'acte à percevoir. Il se rend compte que, de la sorte, ce triple monde n'est que pensée : les douze membres de l'existence (*bhavāṅga*) qui ont été distingués et proclamés par le Tathāgata, tous ont pour point d'appui la seule pensée ». Et le reste. (182,6)

Par conséquent, écartant l'agent personnel et permanent, voyant qu'au point de vue de la *saṃvṛti*, la pensée seule est agent, il comprend que le triple monde n'est que *vijñāna*.

[Tel est le sens général de la *kārikā*] ; pour le sens des divers mots (*avayavārtha*) : (182,18)

bodhi, c'est le savoir (*jñāna*) de l'Omniscient.

bodhisattva, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], pensée (*citta*), pensée et réflexion relativement à la [*bodhi*] ; ou bien, *bodhisattva*, parce qu'il y a, dans le [*bodhisattva*], détermination, propriété relativement à la [*bodhi*] ; ou bien le *bodhisattva* est un être (*sattva pudgala*) déterminé pour la *bodhi* : le composé est formé avec suppression des mots intermédiaires.

budh (rtogs) signifie *avabudh*.

« Dirigé vers », c'est-à-dire : dirigé vers le *dharmadhātu*.

---

(1) Daśabhūmaka, chap. vi.
evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratyavekṣate... ...evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinirvartate kārakavedakarahita iti / tasyaivaṁ bhavati / kārakābhiniveśataḥ kriyā prajñāyate / yatra kārako nāsti kriyāpi tatra paramārthato nopalabhyate / tasyaivaṃ bhavati / cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukaṃ / yāny apīmāni dvādaśa bhavāṅgāni tathāgatena prabhedaśo vyākhyātāni api sarvāṇy eva cittasamāśritāni / ....

« Tourné vers », c'est-à-dire dans la sixième terre (1).

(183,6) Ayant donc ainsi exposé le sens du Sūtra [*cittamātram yad uta traidhātukam*], pour enseigner ce même sens par un autre sūtra, l'auteur dit :

85. « C'est pourquoi, ayant en vue la croissance de l'intelligence de l'intelligent, l'Omniscient a dit, dans le *Laṅkāvatārasūtra*, pour préciser l'intention [de l'enseignement idéaliste], ce foudre consistant en paroles qui abattent la montagne culminante des Tīrthikas »

« ce [foudre] » : voici le çloka enseigné par lui :

« Individu (*pudgala*), série (*saṃtāna*), *skandhas*, aussi causes et atomes, *pradhāna*, Dieu, agent (*kartar*), je dis que ce n'est que pensée ».

(183,17) Ce çloka se trouve dans le *Laṅkāvatāra* (2). L'auteur, pour en démêler le sens, dit :

86. « Le *pudgala* et autres [principes] dont les Tīrthikas parlent dans leurs traités, chacun dans le sien (*yathāsvam*), voyant qu'ils ne sont pas facteurs, le Jina a dit que le seul facteur (3) dans le monde est la pensée ».

« Les Tīrthikas », c'est là une manière de parler générale ; mais il est aussi des Bouddhistes (4) qui croient au *pudgala*, etc. Ces [Bouddhistes], d'une certaine façon, ne sont pas des Bouddhistes : car, comme les Tīrthikas, ils ne comprennent pas exactement le sens de l'Enseignement. Par conséquent cette désignation (*upadeśa*) [de Tīrthika] s'étend à tous.

(184,7) Comme il est dit [dans la Ratnāvalī] :

« Demande au monde qui, avec les Sāṃkhyas, les Aulūkyas, les

(1) Voir p. 73.12.

(2) Edition de Sarad Chandra, p. 82.1

pudgalaḥ saṃtatiḥ skandhāḥ pratyayā aṇavas tathā /
pradhānam īśvaraḥ kartā cittamātraṃ vikalpyate //

D'après notre texte : cittamātraṃ vadāmy aham.

(3) Le terme *agent* n'est pas satisfaisant. Le sens est : force active, créatrice, organisatrice, principe d'action ; disons : « facteur ».

(4) Littéralement : des sectateurs de ce *dharma*, de notre religion.

Nirgranthas, enseigne le *pudgala*, les *skandhas*, etc., s'il enseigne le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation ».

« C'est pourquoi les Bouddhas ont enseigné cette profonde ambroisie de l'enseignement qui passe au-dessus de l'affirmation et de la négation : sache que c'est la Loi même » (1).

Il faut considérer comme des non-Bouddhistes (*bāhya*) ceux qui s'attachent [et croient] aux *skandhas*, etc.

yathāsvam, c'est-à-dire dans leurs systèmes respectivement.

[La kārikā marque] donc implicitement que les Tīrthikas sou- (184,18)
tiennent que les *skandhas*, etc., sont facteurs (*kārakatva*). Comme ce *saṃsāra* n'a pas eu de commencement, quelle doctrine (imagination) n'a pas existé et n'existera pas ? (2) Ainsi, aujourd'hui même, les Religieux blancs (3) et d'autres [écoles] enseignent les *skandhas*.

Bhagavat, ne voyant pas que le *pudgala* et autres [facteurs supposés] soient facteurs, a enseigné que la pensée seule est le facteur de ce monde. Tel est le sens du Sūtra [que vous citez, p. 181, 10]. Le sens étant épuisé par la négation d'autres facteurs, le terme « rien que » (*cittamātram*, rien que pensée) n'a pas la force de nier l'objet de la connaissance (*jñeya*) [et d'établir qu'il n'existe que la pensée ou connaissance sans objet].

Ceci étant expliqué, voulant montrer d'une autre manière que (185,7)
la négation du [monde] extérieur ne résulte pas (*sambhavati*) du texte allégué, l'auteur dit :

87. « De même que le [mot] *Buddha* est sous-entendu (*ākhyāta*, *vyākhyāta*) dans *tattva* [et dans] *vistara* ; de même, alors que le

---

(1) Cité Madhyamakavṛtti, p. 275.7
sasāṃkhyaulūkyanirgranthaṃ pudgalaskandhādivādinam /
pṛccha lokam yadi vadaty astināstivyatikramam /
dharmayautakam ity asmād astināstivyatikramam
viddhi gambhīram ity uktaṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam

« Sache donc que le passage au-dessus de l'affirmation et de la négation est le propre de la [Bonne] Loi ...

(2) Lire, avec les syll. *ci zhig mi hbyuṅ bar hgyur*.

(3) *Spoṅ ba dkar po*. Peut-être *śvetāmbara*, *sitapaṭa*, religieux jainas. Mon ami F. W. Thomas me signale Harṣacarita (Bombay, 1892, p. 265, trad. p. 236) où on lit, après *svetapaṭaiḥ* le terme *paṇḍuribhikṣubhiḥ* commenté par *tyaktakāṣāyaiḥ*. Des bouddhistes qui ont jeté le froc jaune.

monde a pour chose importante la seule pensée, il est dit dans le sūtra : « pensée seulement ». Que la matière soit ici niée, tel n'est pas le sens du sūtra ».

De même que, bien que le mot *buddha* n'apparaisse pas devant [les mots] *tattva*, *vistara*, il y est cependant sous-entendu (*vyākhyāta*) (1) ; de même reconnaissez que, la pensée seule étant importante, pour nier l'importance d'autres facteurs, [le sūtra dit] : « Le triple monde n'est que pensée ». Ce [texte] enseigne donc la négation de l'importance des choses visibles [*rūpa*], etc. ; mais non pas la négation de leur existence, [comme s'il disait] : « La pensée seule existe ; le *rūpa* (matière) n'existe pas ».

(185,20) Il faut, sans aucun doute, accepter le sens du sūtra comme nous l'expliquons. Conformément à votre système :

88. « Si en comprenant que « ce [monde] est seulement pensée », il a, dans ce [texte], nié le *rūpa*, pourquoi ce magnanime a-t-il aussi déclaré, dans ce [même sūtra], que la pensée naît de l'erreur et de l'acte ? » (2)

(186,7) [Dans ce même sūtra, c'est-à-dire] dans le même Daçabhūmaka, le *vijñāna* est dit avoir pour cause l'*avidyā* et les *saṃskāras* : par conséquent il n'existe pas en soi (*svalakṣaṇenāsiddha*) Si le *vijñāna* existait en soi (*svabhāvena*), il ne dépendrait (*anapekṣa*) ni de l'*avidyā*, ni des *saṃskāras* : or il en dépend. Par conséquent, d'aucune façon le *vijñāna* n'est en soi (*svabhāvena*), car, comme les cheveux, etc., perçus par l'homme atteint d'ophtalmie (*taimirika*), il existe quand existent les causes d'erreur (*viparyāsa*), et n'existe pas quand elles n'existent pas (3).

Comme il est dit [dans le Daçabhūmaka] (4) : « Le Bodhisattva

---

(1) *Lalitavistara* est dit pour *Buddhalalitavistara*, *Tattvāvatāra* pour *Buddhatattvāvatāra* (??)

(2) Cité dans *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24

rūpam eva yadi tatra niṣiddhaṃ
cittamātram idam ity avagamya /
mohakarmajam uvāca kimartham
cittam atra punar eṣa mahātmā //

(3) Je ne sais trop que faire de *de kho na ltar*, l. 14.

(4) Daśabhūmaka, sixième terre :

186.15 evaṃ bodhisattvo 'nulomākāraṃ pratītyasamutpādaṃ pratya-

examine ainsi le *pratītyasamutpāda* dans son aspect de progression. Il pense : la non-pénétration (? *anabhijñāna*) des vérités,

---

vekṣate / tasyaivaṃ bhavati / satyeṣv anabhijñānaṃ paramārthato 'vidyā / avidyāprakṛtasya karmaṇo vipākaḥ saṃskārāḥ / saṃskārasaṃniśritaṃ prathamaṃ cittaṃ vijñānam / vijñānasahajāś catvāra upādānaskandhā nāmarūpam / nāmarūpavivṛddhiḥ ṣaḍāyatanam / indriyaviṣayavijñānatrayasamavadhānaṃ sāsravaṃ sparśaḥ / sparśasahajā vedanā / vedanādhyavasānaṃ tṛṣṇā / tṛṣṇāvivṛddhir upādānam / upādānaprasṛtaṃ sāsravaṃ karma bhavaḥ / karmaniṣyando jātiḥ skandhonmajjanam / skandhaparipāko jarā / jīrṇasya skandhabhedo maraṇam / mriyamāṇasya vigacchataḥ[a] saṃmūḍhasya sābhiṣvaṅgasya hṛdayasaṃtāpaḥ śokaḥ / śokasamutthitāḥ vākpralāpāḥ paridevaḥ / pañcendriyanipāto duḥkham / manodṛṣṭinipāto daurmanasyam / duḥkhadaurmanasyabahulatvasaṃbhūtā upāyāsāḥ / evam ayaṃ kevalo duḥkhaskandho duḥkhavṛkṣo 'bhinivartate kārakavedakavirahita iti /

[Suit le passage cité ci-dessus, p. 182.6]

187.14 tatrāvidyā dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / ālambanataḥ sattvān saṃmohayati hetuṃ ca dadāti saṃskārābhinirvṛttaye / saṃskārā api dvividhakāryapratyupasthānā bhavanti / anāgatavipākābhinirvṛttiṃ ca kurvanti hetuṃ ca dadati vijñānābhinirvṛttaye / vijñānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / bhavapratisaṃdhiṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti nāmarūpābhinirvṛttaye / nāmarūpam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / anyonyopastambhanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti ṣaḍāyatanābhinirvṛttaye / ṣaḍāyatanam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / svaviṣayavibhaktitāṃ cādarśayati hetuṃ ca dadāti sparśābhinirvṛttaye / sparśo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / ālambanasparśanaṃ ca kāroti hetuṃ ca dadāti vedanābhinirvṛttaye / vedanāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / iṣṭāniṣṭobhayavimuktānubhavanaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti tṛṣṇābhinirvṛttaye / tṛṣṇāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / saṃrajanīyavastusaṃrāgaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāty upādānābhinirvṛttaye / upādānam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / [b]saṃkleśabandhanaṃ ca karoti[b] hetuṃ ca dadāti bhavābhinirvṛttaye / bhavo 'pi dvividhakāryapratyupasthāno bhavati / anyagatipratiṣṭhānaṃ[c] ca karoti hetuṃ ca dadāti jātyabhinirvṛttaye / jātir api dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / [d]skandhonmajjanaṃ ca karoti[d] hetum ca dadāti jarābhinirvṛttaye / jarāpi dvividhakāryapratyupasthānā bhavati / indriyapariṇāmaṃ ca karoti hetuṃ ca dadāti maraṇasamavadhānābhinirvṛttaye / [yāvan][e] maraṇam api dvividhakāryapratyupasthānaṃ bhavati / saṃskāravidhvaṃsanaṃ ca karoti aparijñānānucchedaṃ ceti[f] /

(a) D'après notre version tibétaine *maraṇavigamanakāle*.

(b) Notre version porte : « comme ci-dessus ».

(c) D'après le Ms : *pratyupasthānam* ; *upa* manque dans le tibétain.

(d) Notre version porte : « comme ci-dessus ». — (e) Manque dans notre version tibétaine. — (f) Notre version porte : hetum ca dadāti aparijñānānucchedāya. — Voir Madh. vṛtti, 174.10.

c'est en réalité l'*avidyā* ; le *vipāka* de l'acte fait par *avidyā*, c'est les *saṃskāras* ; la première pensée s'appuyant sur les *saṃskāras*, c'est le *vijñāna* ; les quatre *upādānaskandhas* nés avec le *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa* ; la croissance du *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana* ; la rencontre passionnelle de l'organe, de l'objet et du *vijñāna*, c'est le *sparśa* ; ce qui naît avec le *sparśa*, c'est la *vedanā* ; l'attachement à la *vedanā*, c'est la *tṛṣṇā* ; la croissance de la *tṛṣṇā*, c'est l'*upādāna* ; l'acte passionnel qui procède de l'*upādāna*, c'est le *bhava* ; l'écoulement de l'acte, c'est la *jāti*, l'émersion des *skandhas* ; la maturité des *skandhas*, c'est la *jarā* ; la destruction des
(187,8) *skandhas* du vieillard, c'est le *maraṇa*....,... ».

[*Je ne crois pas fort utile de traduire en entier cette description du pratītyasamutpāda ; le texte original, qu'on trouvera en note, sera, au contraire, le bienvenu. Il complète et éclaire le Çālistambasūtra*].

(189,5) Ceci établit que le *vijñāna* a pour causes l'*avidyā* et les *saṃskāras*. Soit, dira-t-on, le vijñāna existe quand existent les causes d'erreur. Mais comment n'existe-t-il pas quand elles n'existent pas ? Il est dit : « De la destruction de l'*avidyā*, destruction des *saṃskāras* : en l'absence de la cause *avidyā*, apaisement, absence de point d'appui des *saṃkāras*. De la destruction des *saṃskāras*, destruction du *vijnāna* : en l'absence de la cause *saṃskāras*, apaisement et absence de point d'appui du *vijñāna* » et le reste (1).

(189,12) Il pense ainsi : « Le *saṃskṛta* existe par l'union, n'existe pas par la séparation ; il existe par le concours, n'existe pas par le divorce. Puisque nous savons que le *saṃskṛta* est infecté de ces multiples vices, nous romprons cette union, ce concours ; mais, en vue des êtres à convertir, nous ne nous attacherons pas à l'arrêt complet des *saṃskāras* ! » Quand il examine ainsi, ô fils du Victorieux, tout ce qui est *saṃskāras*, quand il reconnaît leur infection, néant, constitutionnelle non-origine et non-destruction... » et le reste (2).

---

(1) avidyānirodhāt saṃskāranirodha iti avidyāpratyayatābhāvāt saṃskārāṇāṃ vyupaśamo 'nupastambhaś ca / samskārapratyayatābhāvād vijñānasya....

(2) tasyaivaṃ bhavati / saṃyogāt pravartate / visaṃyogān na pravartate / sāmagryāḥ saṃskṛtaṃ pravartate / visāmagryāḥ saṃskṛtaṃ na

Quel est donc l'homme sensé qui, en présence de l'*āgama* promulgué par ce même [Daçabhūmakasūtra], irait concevoir le *vijñāna* comme existant en soi (*vastutaḥ*)? Cette imagination est hérétique (*dṛṣṭikṛta*). (109,2)

Par conséquent, cette expression *cittamātra* a pour but de mettre en lumière que la seule pensée est l'élément capital; et il est absolument faux que cet *āgama* mette en lumière l'inexistence de la matière (*rūpa*).

Pour montrer l'importance capitale de la pensée, l'auteur dit: (190,8)

89. « C'est la pensée qui construit, dans leur grande variété, le monde des êtres vivants et le monde-réceptacle. Il est dit que l'univers entier est né de l'acte; et il n'y a pas d'acte sans la pensée » (1).

Le monde des êtres vivants (*sattvaloka*), c'est-à-dire les êtres vivants qui ont obtenu leur existence personnelle (ou leurs corps: *labdhātmabhāva*) par leurs propres actes et passions (*kleśa*). Le monde-réceptacle (ou monde matériel, *bhājanaloka*), c'est-à-dire [l'univers], — depuis le cercle du vent (*vāyumaṇḍala*), etc., jusqu'au palais séjour des Akaniṣṭhas (°*vimānabhavana*), — qui est produit par l'acte commun (*sādhāraṇakarman*) des mêmes [êtres vivants].

La variété [des êtres vivants], yeux, etc., du paon, etc., n'est produite que par l'acte spécial (= non commun) du paon, etc.; la variété [des choses matérielles], lotus, etc., est produite par l'acte (190,17)

---

pravartate / hanta vayam evaṃ bahudoṣaduṣṭaṃ saṃskṛtaṃ viditvāsya saṃyogasyāsyāḥ sāmagryā vyavacchedaṃ kariṣyāmo na cātyantopaśamaṁ saṃskārāṇām avirāgayiṣyāmaḥ sattvaparipācanatāyai / evam asya bhavanto jinaputrāḥ saṃskāragataṃ bahudoṣaduṣṭaṃ svabhāvarahitam anutpannāniruddhaṃ prakṛtyā pratyavekṣamāṇasya....

Le tibétain porte: « nous n'atteindrons pas » (*prāp*); *na virāgayati* dans M. Vyut. 126.46. Divyāvadāna, 131.6 (*ārāgito na virāgitaḥ*: charmé non dégoûté).

(1) Cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 99.3, 472; *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 24; *Pañcakramaṭippaṇi*:

sattvalokam atha bhājanalokaṃ
cittam eva racayaty aticitram /
karmajam hi jagad uktam aśeṣaṃ
karma cittam avadhūya ca nāsti //

commun (= l'ensemble des actes) de tous les êtres vivants. Il faut juger de même des autres choses.

(101,2) Comme il est dit :

« Les montagnes noires (*kālaparvata ?*) naissent en leur temps en raison de l'acte des créatures, tout comme, dans les mondes de l'enfer et du ciel, [naissent] les arbres à épées et à diamants ».

(191,7) L'univers entier naît donc de l'acte, et l'acte, de son côté, s'appuie sur la pensée : car seul l'acte accompagné de pensée s'accumule pour la rétribution (*upacīyate*), car il n'y a pas d'acte sans pensée (1). C'est la pensée qui est la cause capitale de l'existence (*pravṛtti*) de l'univers, et non pas autre chose ; et le sūtra établit donc que la pensée seule (*cittamātra*) est capitale, et non pas la matière (*rūpa*).

(191,12) Pourquoi ? dira-t-on.

90 a-b. « Quand bien même la matière existerait ; il ne s'y trouve pas de facteur (principe d'action) intelligent ».

La pensée est que la matière est inerte (*jaḍa*).

90 c-d. « Par conséquent, en niant que toute autre chose que la pensée soit facteur, on ne nie pas la matière ».

(191,18) Quelques-uns soutiennent que le *pradhāna* [des Sāṃkhyas] et autres [principes] sont facteurs ; quelques-uns réservent cette qualité à la pensée ; mais on admet, sans discussion, que la matière n'est pas facteur. Par conséquent, redoutant la qualité de facteur (*kārakatva*) des *pradhāna*, etc., pour écarter leur caractère (*lakṣaṇa*) inexistant [de facteur], on dit que seule est facteur la pensée, qu'on voit, en effet, susceptible d'activité. Et, ayant ainsi écarté l'activité des *pradhāna*, etc., on occupe victorieusement le terrain de la dispute. De même, de deux rois qui prétendent régner sur le même pays, [l'un] occupe son pays par l'expulsion de son seul compétiteur, mais aucun mal n'est fait aux gens du peuple qui sont également chers aux deux [rois] ; de même ici aussi, la matière existe, car, étant chère aux deux partis, elle ne reçoit jamais de coups.

---

(1) Voir la définition de l'acte : *cetanā cetayitrā ca karma*, *Madhyamakavṛtti*, p. 305 et sources canoniques citées p. 306, n. 3. — Sur la différence entre le karman *kṛta* et *upacita*, ibidem p. 303, n. 4.

Par conséquent, conformément aux principes (*vidhi*) exposés, (192,9)

91. « Quand on se place au point de vue de la réalité (*tattva*) mondaine, les cinq *skandhas*, tous ensemble [c'est-à-dire matière comprise], existent, parce que le monde y croit (*loke prasiddha*) ; pour le Yogin, qui désire l'aube du savoir de la réalité (*tattvajñānodaya*), les cinq n'existent pas ».

Donc, puisqu'il en est ainsi, (192,15)

92 a-b. « Si la matière n'existe pas, ne soutenez (*grah*) pas l'existence de la pensée ; et si la pensée existe, ne soutenez pas l'inexistence de la matière ».

Quand on croit, en raison de preuves [c'est-à-dire en se plaçant au point de vue de la vérité rationnelle, non pas de la vérité mondaine], à l'inexistence de la matière, il faut croire à l'inexistence de la pensée, car l'existence de l'une et de l'autre est [également] dépourvue de preuves. De même, quand on croit à l'existence de la pensée, alors il faut aussi croire à l'existence de la matière, car toutes deux [,matière et pensée,] sont admises dans le monde.
On arrive à la même conclusion en partant de l'Ecriture : (193,2)

92 c-d. « Le Bouddha les (1) rejette ensemble dans les Sūtras de la Prajñā (2), et [ensemble] les proclame dans l'Abhidharma ».

Les *skandhas*, matière, etc., sont également proclamés tous les cinq dans l'Abhidharma, quand il distingue leur caractère spécial et commun, etc. (3). Dans la Prajñāpāramitā, tous les cinq sont également niés : « Le *rūpa*, ô Subhūti, est vide d'être en soi (*svabhāva*) » et ainsi de suite jusqu'au *vijñāna* compris.
Donc, de la sorte établie par l'Ecriture et la raison, (193,10)

93 a-b. « Cette relation (*krama*) (4) des deux vérités, vous avez beau la détruire, votre réalité (*vastu*), [c'est-à-dire, le *vijñāna* que

(1) *de dag* = matière et pensée ; mais, d'après le commentaire, les *skandhas*.

(2) Çes rab thsul mdo

(3) svasāmānyalakṣaṇādiprabhedadvāreṇa

(4) *krama*, *rim pa* = relation ? littéralement « pas, marche, degré, ordre, succession, hiérarchie ».

vous prétendez exister absolument], en raison de [votre] négation, n'est pas prouvée ».

En soutenant que le *vijñāna* seul existe, sans matière, vous détruisez la relation de la *saṃvṛti* et du *paramārtha* telle qu'elle a été expliquée ; et bien qu'ayant détruit cette relation des deux vérités, votre réalité n'est pas établie.

Pourquoi ? dira-t-on.

Parce que, ayant d'abord nié la réalité [du *rūpa*], vos efforts [pour établir celle du *jnāna*] sont sans succès (1).

93 c-d. « Il faut donc reconnaître, conformément à cette relation, que, en vérité, les choses sont d'origine non-nées, et qu'au point de vue du monde, elles sont nées [et existent]. »

(194,1) Le [Vijñānavādin] reprend ici.

Quand bien même le sens du sūtra [cité p. 181, l. 8] serait tel que vous dites, un autre *āgama* démontre que la pensée seule existe. Il est dit en effet : « La [chose] extérieure (*bāhyam*), quoiqu'apparaissant, n'existe pas ; c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées. Je dis que la pure pensée apparaît comme corps, objets de jouissance et place (2) ».

Par « corps », il faut entendre les organes (*āyatanas*), œil, etc. ; par « objets de jouissance », les objets (*viṣaya*), visible (*rūpa*), etc. ; par « place », le monde-réceptacle.

Comme il n'y a pas de chose extérieure à côté de la pensée,

---

(1) Le *jñāna* (pensée) existerait absolument si le *jñeya* (objet, *grāhya*, matière) existait absolument ; sans *jñeya*, il n'y a pas de *jñāna*. Or, vous niez l'existence de la matière, même au point de vue de l'expérience mondaine ; et cette négation détruit l'existence de la pensée. Votre thèse : « La matière n'existe pas et le *vijñāna* existe absolument », est contradictoire.

(2) Cette stance est sans doute extraite du *Laṅkāvatāra*. On peut reconstituer la seconde ligne :

dehabhogapratiṣṭhāvac cittamātraṃ vadāmy aham

d'après *Laṅkāvatāra*, p. 73 :

dehabhogapratiṣṭhābhaṃ ye cittaṃ nābhijānate

Voir ibid. p. 52, 59 et 88 et comparer la triple division du *grāhya* *Sūtrālaṃkāra*, xi, 40, commentaire : *padābhāsa* (*pada* = gnas), *artha*°, *deha*°. Notre *pratiṣṭhā* (= gnas) correspond à *pada*.

c'est l'unique *vijñāna* qui naît avec l'apparence de corps, objet de jouissance, place ; et le corps, etc., prenant la nature d'objet de la connaissance (*viṣayībhāva*), apparaît comme distinct du *vijñāna*, comme extérieur. — Par conséquent le triple monde n'est que pensée.

Voulant montrer que ce sūtra est, lui aussi, intentionnel, l'auteur dit : (194,14)

94 a-b. « Le sūtra où il est dit que ce qui apparaît comme extérieur n'existe pas, que c'est la pensée qui apparaît sous des [formes] variées » ;

De ce [sūtra], voici l'intention :

94 c-d. « Il est aussi de sens provisoire (*neyārtha*), rejetant la matière pour ceux [dans l'intérêt de ceux] qui sont trop attachés à la matière ».

Ce texte est de sens provisoire.

Ceux qui ont un trop vif amour pour la matière, en raison de l'affection (*anurāga*), de la colère, de l'orgueil (*māna*), etc. qui ont la [matière] pour cause, perdent la maîtrise d'eux-mêmes ; par leur adhésion (*abhiniveśa*) à la [matière], ils commettent de grands péchés et manquent à accumuler le mérite et le savoir (*puṇya, jñānasambhāra*) ; c'est pour ceux-là que Bhagavat, en vue de vaincre les passions (*kleśa*) qui ont leur cause dans la matière, c'est pour ces passionnés (*rāgavat*) [que Bhagavat] a enseigné, des objets extérieurs (*bāhyaviṣaya*), qu'ils sont seulement pensée, bien qu'ils ne soient pas tels (1).

Mais comment savez-vous que cet *āgama* est de sens provisoire et non pas de sens définitif (*nītārtha*) ? (195,9)

Par l'Ecriture et le raisonnement.

C'est ce que dit l'auteur (2) :

---

(1) J'omets une incise qui n'est pas très claire : « comme un squelette triomphateur de la passion » : *rāgajitkaṅkālavat*. Le Yogin, pour se délivrer de l'amour, se représente les êtres vivants comme des squelettes, ce qu'ils ne sont pas. — (2) l'auteur = ston pai byed pa ?

95 a-b. « Le Maître a dit que ce [sūtra] est de sens provisoire ; le raisonnement établit que ce [sūtra] est de sens provisoire ».

(195,15) Non seulement ce sūtra est de sens provisoire, mais encore,

95 c-d. « Cet *āgama* montre que les autres sūtras de ce genre sont de sens provisoire ».

Et quels sont, dira-t-on, les sūtras (1) de ce genre ? Par exemple (2), dans le Saṃdhinirmocanasūtra, exposé des Trois natures (*trisvabhāva*), c'est-à-dire du *parikalpita*, du *paratantra* et du *pariniṣpanna*,

« Le *parikalpita* n'existe pas et le *paratantra* existe » (3).

Et encore :

« Le *vijñāna*-réceptacle (4) (*ādānavijñāna*), profond, subtil, semence universelle, coulant comme un fleuve, il ne convient pas de le concevoir comme étant le « moi », — cet enseignement je ne l'ai pas donné aux enfants ».

Et le reste. Ces [sūtras], l'*āgama* qui suit [extrait du Lankāvatāra] montre qu'ils sont de sens provisoire.

« De même que le médecin donne des remèdes aux différents malades, de même les Bouddhas enseignent aux créatures que rien n'existe que la pensée » (5).

---

(1) Le contexte montre ce qu'il faut entendre ici par *sūtra* ; non pas tel ou tel livre, mais des fragments, paragraphes ou stances, comme sont les passages du Daçabhūmaka (*cittamātram yad uta traidhātukam*) et du Laṅka allégués par le Vijñānavādin, comme les passages qui suivent extraits du Saṃdhinirmocana....

(2) Par exemple.... Le texte porte *tadyathā samdhinirmocanasūtrāt*, ... *trisvabhāvanirdeśāt*,... Le Samdhinirmocana est un des Sūtras sur lesquels s'appuient les Vijñānavādins, Wass. p. 152.

(3) Ces deux pādas, que j'ai eu le tort de ne pas isoler de la prose, correspondent, pour le sens tout au moins, à *Laṅkāvatāra*, p. 130 :

nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraś ca vidyate.

C'est la doctrine des Vijñānavādins.

(4) Voir M. Vyut. 105.2. Synonymes *ālayavijñāna*, *mūlacitta*.

(5) *Laṅkāvatāra*. édition de Sarad Chandra, p. 54 ; cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 25.

āturi āturi bhaiṣajyaṃ yadvad bhiṣak prayacchati /
cittamātraṃ tathā buddhāḥ sattvānāṃ desayanti vai /

De même, [dans le Laṅkāvatāra] (1) : « Bhagavat a décrit dans l'Ecriture le *tathāgatagarbha* ; Bhagavat l'a décrit comme naturellement brillant, originellement pur de toute pureté, portant les trente-trois marques, immanent au corps de toutes les créatures ; Bhagavat l'a décrit comme étant, à l'instar d'une gemme de grand prix revêtue d'ordures, revêtu du vêtement des *skandhas*, *dhātus* et *āyatanas*, dominé par les *rāga*, *dveṣa* et *moha*, souillé par la souillure des imaginations, [mais] permanent, ferme, éternel. Or, ô Bhagavat, comment cette doctrine du *tathāgatagarbha* [enseignée] par le Tathāgata, ne serait-elle pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras ? Car, ô Bhagavat, les Tīrthakaras ensei- (196,12)

(1) *Laṅkāvatāra*, p. 80.

atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat / tathāgatagarbhaḥ punar bhagavatā sūtrāntapāṭhe 'nuvarṇitaḥ / sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddha eva varṇyate dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargataḥ mahārghamūlyaratnaṃ malinavastraparivesṭitam iva skandhadhātvāyatanavastrapariveṣṭito rāgadveṣamohaparibhūtaḥ (a) parikalpamalamalino nityo dhruvaḥ śāśvataś cānuvarṇitaḥ / tat katham ayaṃ bhagavan tīrthakarātmavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati / tīrthakarā api bhagavan nityo 'kartā nirguṇo vibhur avyaya ity ātmavādopadeśaṃ kurvanti // bhagavān āha / na hi mahāmate tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhavādopadeśaḥ / kiṃ tu mahāmate (b) śūnyatābhūtakoṭinirvāṇānutpādānimittāpranihitādyānāṃ padārthānāṃ tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā bālānāṃ nairātmyasaṃtrāsapadavivarjanārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti / na cātra mahāmate anāgatapratyutpannair bodhisattvair ātmābhiniveśaḥ kartavyaḥ / tadyathā mahāmate kumbhakāra ekasmān mṛtparamāṇurāśer vividhāni bhāṇḍāni karoti hastaśilpadaṇḍodakasūtraprayatnayogāt / evam eva mahāmate tathāgatās tad eva dharmanairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttaṃ (c) vividhaiḥ prajñopāyakauśalyayogais tathāgatagarbhopadeśena vā nairatmyopadeśena vā kumbhakāravac citraiḥ padavyañjanaparyāyair deśayanti/ .... evaṃ hi mahāmate [ātmavādābhiniviṣṭānan tīrthakarāṇām ākarṣaṇārthaṃ] tathāgatagarbhaṃ nirdiśanti / kathaṃ vata (d) bhūtātmavikalpadṛṣṭipatitāśayā vimokṣatrayagocarapatitāśayopetāḥ (e) kṣipram anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyerann iti /

(a) L'édition °*mohābhūtaparikalpa*°

(b) Ibid. *mahāmate tathāgatāḥ śūnyata*°

(c) Notre texte remplace° *lakṣaṇa*° par °*ātma*° (bdag ñid).

(e) L'édition *vata abhūta*°.

(d) Notre texte a *gnas pa* au lieu de *chun ba* (= *patita*) du composé qui précède.

gnent la doctrine de l'*ātman* disant qu'il est permanent, non-agent, sans qualités, omniprésent, sans déclin ». — Bhagavat répondit : « O Mahāmati, mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas semblable à la doctrine de l'*ātman* des Tīrthakaras. O Mahāmati, les Tathāgatas Arhats parfaits Bouddhas enseignent comme *tathāgatagarbha* la vacuité, la *bhūtakoṭi*, le *nirvāṇa*, la non-naissance, le sans-caractère, la non-finalité et autres *padārthas* semblables : [c'est-à-dire que] voulant écarter la terreur que les sots ont pour le *nairātmya*, ils le montrent, étranger [qu'il est] aux concepts, et au-delà des représentations, sous les espèces du *tathāgatagarbha*. Mais, ô Mahāmati, les Bodhisattvas présents et à venir ne doivent point le prendre pour un « moi ». De même, ô Mahāmati, qu'un potier, d'un seul groupe d'atomes de terre, forme divers pots par l'emploi de la main, de la technique, du bâton, de l'eau, de la corde et de l'effort ; de même, ô Mahāmati, les Tathāgatas aussi, comme le potier, par diverses expressions synonymes, enseignent le même *dharmanairātmya*, qui est dégagé de tout ce qui est concept, en enseignant, suivant l'emploi varié de la sapience et de l'habileté dans les moyens, soit le *tathāgatagarbha*, soit le *nairātmya*. [Les Bouddhas] enseignent donc ainsi le *tathāgatagarbha* [s'étant demandé] comment les [créatures] dont les pensées (*āśaya*) sont arrêtées dans l'hérésie de la conception d'un moi réel, pourront, revêtues d'intentions arrêtées dans le domaine des trois *vimokṣas* [*śūnyatā*, etc.], rapidement parvenir à la parfaite illumination ».

Et dans le même sūtra : « O Mahāmati, l'intelligence intime du sūtra de tous les Bouddhas a pour caractère la vacuité, la non-naissance, la non-dualité, l'absence d'être en soi ».

(198,13) Après avoir montré, par ce sūtra, que tous les sūtras de ce genre, que les Vijñānavādins prétendent être de sens définitif, sont de sens provisoire ; l'auteur dit pour montrer que le raisonnement mène à la même conclusion :

96. « Si le *jñeya*, objet de la connaissance, n'existe pas, la réfutation du *jñātar*, sujet de la connaissance, s'obtient facile-

ment (1) : les Bouddhas commencent donc par nier le *jñeya*, parce que la négation du *jñātar* s'établit de l'inexistence du *jñeya* ».

Les Bouddhas Bhagavats attirent par degrés les fidèles dans la doctrine de l'absence d'être en soi (*naiḥsvabhāvya*). Les hommes qui font de bonnes actions entrent facilement dans la vérité religieuse (*dharmatā*) : de même que les Bouddhas prêchent d'abord le don, etc., — parce que le don, etc., est un moyen d'entrer dans la *dharmatā* ; — de même, la négation de l'objet de la connaissance (*jñeya*) étant un moyen de l'intelligence du *nairātmya*, ils proclament d'abord la négation de l'objet : car ceux qui comprennent le *nairātmya* de l'objet entrent facilement dans le *nairātmya* du sujet (*jñātar*). De ceux qui comprennent l'absence d'être en soi de l'objet, les uns concevront d'eux-mêmes l'absence d'être en soi du sujet, les autres [arriveront à cette conception] grâce seulement à un peu d'instruction supplémentaire (*kiyadupadeśamātreṇa ?*) : c'est dans ce but que [les Bouddhas] proclament d'abord la négation de l'objet.

Les hommes sages doivent juger de même des autres choses [analogues] : (199,12)

97. « Connaissant ainsi l'économie de l'*āgama*, sachez que les sūtras qui ont pour sens [but] la vacuité sont de sens définitif ; — ceux qui ont pour but de dire ce qui n'est pas la vérité vraie (*atattva*) sont promulgués dans un sens provisoire, et doivent être conduits (interprétés) par la réflexion » (2).

Les sūtras qui ne mettent pas en lumière (3) le caractère réel du *pratītyasamutpāda* caractérisé par la non-naissance, etc., com-

(1) Lire l. 17 *bsal* au lieu de *gsal* ; l. 18, petite édition *bde blag rñe ces.*

(2) La pensée de l'auteur n'est pas douteuse : comp. Subhāṣitasaṃgraha, fol. 30 : *pravacane tu śūnyatādeśanaiva nītārthā taditarā tu śūnyatāvatāraṇārthaṃ neyārtheti.* — Mais la traduction de cette stance reste conjecturale : evam āgamasya prakriyām (pravṛttim, vṛttāntam) jñātvā / sūtram yad atattvoktyartham / neyārthata uktam api tarkitvā neyam iti / śunyatārtham nītārthaṃ viddhi /

(3) Je pense qu'il faut lire *bsal* pour *gsal* : « Les sūtras qui ne nient pas la réalité (au sens absolu) du *pratītyasamutpāda*, dans lequel il n'y a en fait aucune réelle production,... peuvent-ils introduire dans la vraie doctrine ? »

ment pourraient-ils être cause d'entrée dans le *naiḥsvabhāvya ?* Voilà ce qu'il faut expliquer.

(199,20) Comme il est dit [par Nāgārjuna dans le Lokātītastava] :

« Les éléments (*bhūta, mahābhūta*) ne sont pas perçus [saisis] par l'œil. Comment ce qui en est produit (*tadbhava* = *bhautika*) serait-il saisi par l'œil ? En parlant ainsi de la *rūpa* (matière), vous avez réfuté la perception du *rūpa* » (1).

Et dans le sūtra : « non-permanent = inexistant ».

(200,6) Reconnaissez [les sūtras] qui ont pour sens la vacuité (*śūnyatārtha*) comme de sens définitif.

Comme il est dit [dans le Samādhirāja] :

« Il connaît la caractéristique des sūtras de sens définitif, à ce que le Sugata y enseigne la *śūnyatā* ; et là où sont enseignés *pudgala, sattva, puruṣa,* il connaît que tous ces *dharmas* (= *sūtras*) sont de sens provisoire » (2).

Et encore :

« Tous les sūtras que j'ai proclamés dans les milliers d'univers, variés dans les syllabes, n'ont qu'un sens [qu'] il est impossible d'exprimer ».

« Qui médite une chose les a toutes méditées (3). Tous les nombreux *dharmas* des Bouddhas qui ont été enseignés »,

« c'est le *nairātmya* de toutes choses. Aux hommes habiles dans le sens [des sūtras] qui parviennent à ce point, il n'est pas difficile d'obtenir les *dharmas* des Bouddhas ».

Cela est aussi expliqué tout au long dans l'Āryākṣayamatisūtra et dans d'autres sūtras. Voyez les.

---

(1) Lokātīta, stance 5 (*Bstod*, fol. 79 b]

hbyuṇ ba mig gi gzugs min pas
de dṅos mig gi (*cākṣuṣa*) ji ltar yin
gzugs ñid gzuṅ bar rab bkag pa
gzugs ñid khyod kyis de ltar gsuṅs

a. lire mig gis gzuṅ.

D'après la commune physique les éléments, terre, etc., ne sont pas visibles ; seuls sont visibles leurs dérivés ou composés.

(2) Cité dans *Madhyamakavṛtti*, pp. 44 et 276.

(3) Comparer *Madhyamakavṛtti*, p. 128,13, *Tātparyaṭīkā*, p. 26,11 ; *Samādhirāja*, p. 46 :

eka nirdeśa dharmāṇām sarvadharmā alakṣaṇam
. . . . sarvadharmā anātmakāḥ

Un point seulement (*pakṣamātram ?*) doit être expliqué. (201,6)

De même que le serpent, produit en raison d'une corde déroulée, est imaginaire (*kalpita*), parce qu'il n'y a pas de [serpent] dans la [corde] ; et de même que l'être de ce serpent [c'est-à-dire la corde] est réel (*parinispanna*), parce qu'il n'est pas imaginé, — de même l'être en soi (*svabhāva*) produit par dépendance (*paratantrakṛta*) est imaginaire (*parikalpita*), car l'être en soi n'est pas fabriqué (*kṛtaka*), car [Nāgārjuna] dit :

« L'être en soi n'est pas artificiel ; il ne dépend pas d'autrui » (1).

Et cet imaginaire (*kalpita*), objet de la connaissance (*grāhya*), produit par les causes, fabriqué, semblable à un reflet, il est réel en tant qu'il est du domaine des Bouddhas [c'est-à-dire à la façon dont les Bouddhas le voient], parce qu'il n'est pas imaginé [par les Bouddhas].

Le Bouddha porte le nom [de Bouddha] parce qu'il voit d'une vue immédiate que les choses fabriquées [par les causes] ont seulement pour être en soi l'ignorance (*avidyāsvabhāva*), et que, par là, il comprend (*avabudh*) la réalité (*tattva*).

Il faut donc comprendre ainsi la théorie (*vyavasthāna*) des trois [*lakṣaṇas* ou] *svabhāvas* [, les trois caractères ou natures] d'imaginaire (*kalpita*), de dépendant (*paratantra*) et d'absolu ou réel (*pariniṣpanna*), pour démêler l'intention des sūtras. La dualité d'objet et de sujet de la connaissance (*grāhya*, *grāhaka*) n'a pas d'existence réelle indépendamment du *paratantra* ; le caractère imaginaire de cette dualité du (relativement au) *paratantra*, est contestable (*cintya*) (2). (201,19)

Mais en voilà assez ; revenons à notre sujet.

L'auteur a réfuté la théorie de la production par un autre ; (202,6)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, XV, 2 c-d ; *Vṛtti*, p. 262_{11} :

akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca

(2) Les Mādhyamikas nient le caractère réel du *pratītyasamutpāda*, de la production en dépendance (*paratantra*), et reconnaissent qu'en vérité absolue il n'y a ni connaissance ni objet de connaissance. Mais, pour eux, cette dualité est *pāratāntrika*, l'objet étant aussi réel que le sujet ; les Vijñānavādins, au contraire, prétendent que cette dualité est imaginaire (*kalpita*, *parikalpita*).

Nous publierons prochainement dans le Muséon quelques documents relatifs à cette question compliquée.

voulant réfuter la théorie de la production par les deux [,par soi et par un autre], il dit :

95 a-b. « La naissance par les deux n'est pas admissible ; parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette hypothèse ».

Les Jaïnas (1) pensent qu'il y a naissance par deux, parce qu'il y a naissance par soi et aussi par un autre.

(202,11) On admet qu'une cruche est produite par un morceau d'argile, le bâton, la roue, la corde, l'eau, le potier, etc. — Or l'argile et la cruche ne sont pas « autres » [,sont la même chose] : la cruche naît étant d'argile : par conséquent elle naît d'elle-même. Et l'acte du potier, [le bâton], etc., autres [que la cruche], sont producteurs (*janaka*) de la [cruche] ; par conséquent la cruche naît d'un autre. — Il y a donc, pensent-ils, naissance par soi et par un autre.

(202,18) Il en est pour les choses « internes » comme pour les choses « externes ». [Les Jaïnas] établissent des catégories (*padārtha*) : « Être vivant, être non-vivant, mérite, péché, passion, contrainte morale, (*jīva*, *ajīva*, *puṇya*, *pāpa*, *āsrava*, *saṃvara*) etc., sont les neuf catégories » (2) ; et ils [raisonnent ainsi :]

Maitreya naît, étant le *jīva* même d'une autre existence : par conséquent il naît de lui-même, puisque Maitreya et le *jīva* ne sont pas « autres ». Nous soutenons que le *jīva*, étant doué de mouvement, se rend [après la mort] dans les destinées de Dieu, etc., par [l'action d'un] autre (3). Comme il naît du père, de la

(1) *thsig gal gñis su smra ba*, et, ci-dessous, p. 204,16, ... *gñis las su smra-ba*. Nous savons, par le contexte, qu'il s'agit des Jaïnas. Je ne sais que faire de *thsig gal*. Si on fait abstraction de ces deux mots, on a : « ceux qui affirment [la naissance] en raison de deux [causes, soi et autrui]....

(2) En ajoutant *nirjaraṇa*, *bandha* et *mokṣa*, on a la liste des neuf *tattvas* que le Sarvadarśanasaṃgraha cite d'après le *Siddhānta*, p. 41 Bibl. Ind. et p. 59 de la traduction. Ce Siddhānta, m'écrit mon ami M. A. Guérinot, doit être Uttarādhyāyanasūtra, 28,14. Voir aussi le *Navatattva* qui n'est pas un Siddhānta, mais, comme s'exprime M. A. G., un traité semi-canonique.

(3) Le Xyl. porte *gzhan gyi sa lha*..., que je corrige *gzhan gyis* = « par un autre », « en raison du mérite, etc. qui sont différents de lui-

mère, du mérite *(dharma)*, du démérite (*adharma*), de la passion, etc., qui sont autres que lui, il naît donc aussi d'un autre.

Nous ne sommes donc pas atteints par vos deux thèses : « pas de naissance par soi », « pas de naissance par autrui », car nous n'admettons pas qu'il y ait naissance seulement par soi ou seulement par autrui.

L'auteur dit que cette objection n'est pas justifiée : (203,12)

« La naissance par les deux n'est pas admissible ».

Pourquoi ?

« Parce que les objections exposées ci-dessus tombent sur cette thèse ».

La naissance par les deux est aussi impossible parce que les objections exposées ci-dessus contre chacune des deux thèses [« par soi », « par un autre »] tombent sur la thèse de la dualité [des causes de naissance, *ubhayapakṣa*]. En effet, la cruche, parce qu'elle est d'argile (*kardamātmaka*), ne naît pas : parce qu'elle existe. Car il a été dit :

« Il n'y a aucun avantage à ce que ceci naisse de ceci ; il est inadmissible qu'une chose née naisse à nouveau » (1).
et le reste. — De même Maitreya ne naît pas, parce qu'il est donné comme étant le *jīva* [de l'existence antérieure de Maitreya] *(jīvātmakatvena)*.

D'autre part, la cruche, n'étant pas donnée comme étant l'eau, la corde, la roue, etc., (*°ādyātmakatvena*), n'en naît pas. Car il a été dit :

« Si un autre naît en raison d'un autre, sans doute une épaisse obscurité naîtra de la flamme ; toutes choses naîtront de toutes choses, car la qualité d'être autre [que l'effet] est la même [dans la prétendue cause] et dans toutes les choses qui ne sont pas génératrices » (2).

De même faut-il juger de la naissance de Maitreya par le père, la mère et autres causes qui sont autres que Maitreya.

---

même ». — Mais on doit peut-être comprendre : « ... dans la destinée de dieu, etc , terre différente [de celle qu'il occupait] » : *anyabhūmidevādigatiṃ gacchati.*

(1) Chapitre vi, 8 c-d ; p. 82.5 du texte tibétain.

(2) Chapitre vi. 14 ; p. 89.5 du texte tibétain.

(204,14) Et de même que, ci-dessus, il a été montré que la naissance par soi ou par autrui est inadmissible tant au point de vue de la *loka-saṃvṛti* qu'au point de vue du *paramārtha* ; de même en est-il, de par les arguments exposés, dans la doctrine du Jaïna.

L'auteur, reprenant ce qu'il a enseigné, dit donc :

95 c. « Cela n'est pas admis par le monde ; cela n'est pas admis au point de vue de la vérité (*tattva*) ».

Non seulement, même dans cette thèse des deux [causes], la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible en raison des arguments exposés ci-dessus, mais elle est encore inadmissible en raison de ce qui est dit ici. L'auteur le montre en disant :

95 d. « Parce que la naissance en raison de l'un et de l'autre pris à part, n'est pas prouvée ».

Exemple. Un grain de sésame étant capable de donner de l'huile, plusieurs seront capables d'en donner : mais non pas des sables en qui on ne constate pas cette faculté. De même, si telle ou telle [cause] est capable de produire, plusieurs de même nature le seront aussi.

Donc la naissance par les deux, [soi et autrui], est inadmissible.

(205,8) Le *svabhāvavādin* (1) prend la parole.

Si la naissance dépendait d'une cause, celle-ci serait ou la même que l'effet, ou différente de l'effet, ou la même et différente, — et vos objections porteraient ; — mais je n'admets pas la cause, et par conséquent il n'y a pas place aux objections que vous avez formulées.

Donc la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*, « nature propre », [c'est-à-dire par transformation spontanée et fortuite].

---

(1) svabhāvavādino hy evam āhuḥ : iha vastunaḥ svata eva parinatiḥ svabhāvaḥ. sarve bhāvāḥ svabhāvavaśād upajāyante.. (*Ṣaḍdarśana-samuccaya*, p. 13). Sur le *svabhāvavāda*, voir *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 5-6 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 117 ; *Gauḍapāda*, 61 : *kena śuklīkṛtā haṃsā māyūrāḥ kena citritāḥ* ; BEFEO, 1904, p. 1013 ; *Madh. vṛtti*, 12.

C'est ainsi qu'on ne voit pas que quoi que ce soit, en travaillant, fasse même seulement la dureté et la mollesse des ligaments et des pétales du lotus (1) ; fasse les différentes couleurs, formes, etc., des pétales (*pattra*), des fibres (*keśara*), du nombril (*nābhi*) (2) du lotus. De même pour la variété des arbres *panasa*, *dāḍima*, etc. — Et, de même que pour les choses « externes », on ne voit pas que quoi que ce soit travaille à arranger les diverses couleurs, formes, etc., des êtres animés (doués d'un *antarātman*), le paon, la perdrix, le héron, etc.

Par conséquent la naissance des choses a lieu par le seul *svabhāva*.

Voici ce qu'il faut répondre : (206,2)

99. « Si la naissance avait lieu sans causes, alors n'importe quoi naîtrait n'importe quand de n'importe quoi ; et les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Si la naissance des choses était fortuite (*ākasmika*) (3), de même que l'arbre *panasa* n'est pas la cause de son fruit, de même n'importe quoi, [par exemple] les arbres *nimba*, *āmra*, etc., ne sont pas la cause de ce [fruit du *panasa*] : donc [le fruit du *panasa*] naîtra de ces [*nimba*, etc.], puisque la qualité de n'être pas cause [de ce fruit] est la même [dans tous les arbres, *panasa*, *nimba*, etc.].

En outre, de même que le fruit [du *panasa*] naît du *panasa* — qui n'est pas sa cause, — de même en sera-t-il pour le triple monde (4).

En outre, les fruits qui se manifestent à certains moments, en considération de la saison, produits par la maturité des arbres

---

(1) *ça dag*, l. 14 = ça stag ; je ne sais que faire de *bzuṅ nas*, l. 20. Lire l. 14 *bsgribs*.

(2) *lte ba* paraît être l'équivalent régulier de *nābhi* (voir p. 274 $_{10}$).

(3) Lire *glo bur bar*.

(4) Je pense qu'il faut lire, l. 12, *khams gsum la*. La leçon des xylographes *khams gsum las* donne le sens : « ... de même il naîtra du triple monde ».

āmra, lakuca, etc., ils apparaîtront n'importe quand sur ces [arbres], puisqu'ils ne tiennent pas compte de la considération de la saison.

De même, puisque le paon n'est pas la cause des yeux de sa queue, ces yeux apparaîtront sur le corbeau, etc. ; et on verra en tout temps sur le paon, même quand il est dans le ventre maternel, les plumes du perroquet.

Toutes les choses de cet univers naîtraient donc perpétuellement. Or il n'en est pas ainsi. Donc la doctrine du *svabhāva* est inadmissible.

(206,20) Ayant montré que cette doctrine est contredite par le raisonnement, l'auteur montre qu'elle est contredite par ce qu'on voit :

« Les hommes, en vue de la naissance des fruits, n'accumuleraient pas par milliers les graines, etc. ».

Or c'est ce qu'ils font. Donc la naissance n'a pas lieu par le *svabhāva*.

(207,6) Autre point.

100 « Si l'univers était vide de causes, il ne serait pas perçu, comme ne sont pas perçues la couleur et l'odeur d'un lotus de l'espace (1). Or l'univers, dans son infinie variété, est perçu. Reconnaissez donc que l'univers dépend de causes, tout comme l'intelligence comme vous la définissez » (2).

Si l'univers était vide de causes, il ne tomberait pas dans le chemin de la perception, de même que l'odeur et la couleur d'un lotus de l'espace ; or ce n'est pas le cas ; donc toutes les choses de l'univers naissent seulement en raison de causes, tout comme votre intelligence *(svabuddhivat)*. Il faut l'admettre.

Car, dans votre système, l'intelligence revêtue de la forme de bleu [= l'idée de bleu] ne naît pas sans un objet extérieur (*viṣaya*) bleu. Donc, puisque l'intelligence ne prend la forme de bleu qu'en

---

(1) Exemple classique d'une chose inexistante, de même *khapuṣpa*, etc.

(2) Les deux premières lignes sont citées *Madhyamakavṛtti*, p. 38.7

gṛhyeta naiva ca jagad yadi hetuśūnyaṃ
syād yadvad eva gaganotpalavarṇagandhau /

« L'intelligence comme vous la définissez » = *svabuddhivat*, voir ci-dessous ; *blo* = *buddhi, mati, dhī*.

raison du bleu, et non pas par le *svabhāva*, la doctrine du *svabhāva* [ou de l'origine fortuite] est inadmissible.

[Le *svabhāvavādin* répond] (207,17)

La pensée vient certes (*dag* = *hi*) des éléments matériels (*bhūta*, *mahābhūta*) : il est impossible de le nier à celui qui constate la cause ; en raison de la vue [qu'on a de cette production de la pensée], en raison des conclusions désastreuses, exposées ci-dessus [par vous-mêmes], de la négative (1) : c'est la relation de cause à effet (*phalahetubhāva, kāryakāraṇabhāva*) reconnue dans le monde.

Ces [éléments] sont seulement au nombre de quatre : terre, eau, feu, vent, — qui sont la cause de toute la variété de l'univers. (208,1)

Non seulement c'est en raison d'une certaine maturité de ces éléments qu'est produite toute la variété, telle que nous la voyons, du lotus, du *dāḍima*, etc., du paon, du héron, etc. ; mais c'est encore de ces éléments mêmes que naît l'intelligence qui distingue l'essence variée des choses.

De même que, de certain produit du riz bouilli (2), quand il a atteint certaine transformation (*pariṇāma*), naît une puissance enivrante qui est cause d'hébètement et d'ivresse pour les êtres vivants (3) ; de même, de certaine maturité des éléments (*mahābhūta*) du *budbuda* et des [autres stades de l'embryon], naissent les idées (4) ; et celles-ci arrivent à distinguer toutes choses.

Les choses externes et internes viennent donc seulement de cet actuel univers comme cause (5) : il est donc faux qu'il y ait ici-bas rétribution d'un acte accompli n'importe où, ou que la rétribution

(1) Si la pensée ne vient pas des éléments matériels d'un corps déterminé, elle se manifestera n'importe où.

(2) chan dag las hbyuṇ bai bye brag (?) — chan = *odana*, *madya*, *Madhyamakavṛtti*, p. 356 $_{4,5}$.

(3) Comparer *Sarvadarśanasaṃgraha*, p. 2 : *kiṇvādibhyo madaśaktivat* .... ; traduction, p. 3, n. 1 ; GSAI, 1895, p. 290 *madaśaktivac caitanyam*.

(4) *Madhyamakavṛtti*, p. 356.$_5$. — kalalādimahābhūtaparipākamātrasaṃbhūtā eva buddhir anuvarṇayantaḥ.

(5) Littéralement *lokasya tasya hetoḥ*, qui correspond peut-être à *ihalokahetoḥ* « de cet actuel univers comme cause » : le monde actuel est la cause unique de toutes choses.

d'un acte accompli ici-bas ait lieu dans un autre monde, et qu'il y ait un autre monde :

« Ma charmante, jouis et mange. Ma belle (*varagātrī*), ce qui est passé n'est plus pour toi. Ce corps n'est qu'un aggrégat. Une fois parti, ô peureuse, il ne revient pas » (1).

(209,1) Ces discours sont tenus par quelqu'un qui, voulant avoir commerce avec une femme, désire qu'elle croie à l'inexistence de l'autre monde.

Voici ce qu'il faut lui répondre.

Votre conviction qu'il n'y a pas d'autre monde, sur quoi repose-t-elle ?

Sur le fait qu'il n'est pas directement perçu, [qu'il n'est pas évident, *pratyakṣa*], dira-t-il (2).

La non-évidence de l'autre monde vous est-elle évidente ou non-évidente ?

Evidente, dira-t-il.

Donc la non-évidence de l'autre monde, étant évidente, sera du domaine de l'évidence bien qu'elle soit *abhāva*. Donc, pour vous, l'*abhāva* est *bhāva*, puisque, comme le *bhāva*, il est évident (3). Par conséquent, comme aucun *abhāva* n'existe [puisque l'*abhāva* est *bhāva*], faute de contraire, le *bhāva* aussi n'existe pas. Et en l'absence de *bhāva* et d'*abhāva*, l'existence des éléments et l'inexistence de l'autre monde sont perdues.

(209,13) Dira-t-il que la [non-évidence de l'autre monde] n'est pas évidente ? Alors cette non-évidence, n'étant pas évidente, n'est pas perçue (saisie) ; et comment, n'étant pas perçue, pourra-t-on au moyen de cette [non-évidence] non-perçue conclure par raisonnement (*anumāna*) que l'autre monde n'existe pas ?

Dira-t-il qu'elle est perçue par *anumāna* ?

---

(1) Stance 82 du Ṣaḍdarśanasamuccaya d'Haribhadra (extraite d'un livre Cārvāka), traduite par L. Suali, avec le commentaire, Muséon, 1908, p. 285.

(2) En effet, le matérialiste n'admet que le *pratyakṣa* comme moyen de connaissance (*pramāṇa*).

(3) L'école n'admet pas que l'*abhāva*, l'inexistence d'une cruche, soit évidente.

Si une chose est prouvée par un accord reposant sur l'*anumāna* (*anumānāt prasiddher arthasiddhiḥ*), c'est bien là ce que vous admettez (1) en disant :

« L'homme n'est que ce qui tombe sous les sens ; ma chère, ce que disent les sages est semblable à leur affirmation que ce sont des traces de loup » (2).

Cet universel négateur doit donc être absolument réfuté en sui- (210,3)
vant le chemin de réfutation exposé ci-dessus : « la pensée qui naît des éléments existe-t-elle [avant de naître] ? »...

Autre point. (210,7)

De même que la vision du *taimirika*, lequel saisit comme existant la double lune et autres [choses] qui n'ont pas de réalité *(asatsvabhāva)*, ayant pour objet des cheveux, des mouches, etc., irréels, — les autres choses du même genre [qu'elle atteint] ne sont pas vraies (3) ; de même votre idée de l'inexistence d'un autre monde, etc., est fausse, parce que vous concevez faussement d'autres choses visibles.

L'auteur le montre en disant :

101. « Les éléments ne sont pas revêtus de la nature sous laquelle ils sont perçus (*viṣayī°*) par votre intelligence. Celui dont l'esprit est encombré d'épaisses ténèbres relativement aux choses d'ici-bas, comment pourrait-il connaître exactement l'autre monde ? »

---

(1) Ironique. La pensée est que le Cārvāka, qui nie l'*anumāna*, ne peut, sans contradiction, invoquer l'*anumāna*.

(2) Cette stance est citée *Madhyamakavṛtti*, p. 360$_6$

etāvān eva puruṣo yāvān indriyagocaraḥ
bhadre vṛkapadaṃ hy etad yad vadanti babuśrutāḥ.

Elle est citée dans le *Lokatattvanirnaya* (G. S. A. I, 1905, p. 290), d'après *Saḍdarśanasamuccaya*, 81 ; voir le commentaire traduit par L. Suali dans *Muséon* 1908, p. 283.

Les stances matérialistes sont mises dans la bouche d'un homme qui, pour convertir sa femme à l'inexistence d'un autre monde, lui démontre la futilité de l'*anumāna*. Il imite, sur la poussière de la route, des traces de loup ; et les sages concluent de ces prétendues traces qu'un loup est venu au village.

(3) La syntaxe de cette phrase ne va pas sans difficulté.

Ces quatre *tattvas* dont vous parlez, terre, etc., n'existent pas de la manière d'être (*ātman*) sous laquelle ils sont objets de votre esprit. Et puisque, maintenant même, vous voyez faussement ce monde, comment connaîtriez-vous l'autre monde qui est du domaine de la connaissance du très subtil œil divin ?

(211,3) Autre point :

102. « Quand on nie l'autre monde, on conçoit le moi dans une vue inexacte de la nature du connaissable, car le « corps » de [cette vue inexacte] a le même point d'appui que la « forme » de cette vue [de la négation de l'autre monde]. Lorsqu'on affirme que le moi est formé par les éléments, alors de même » (1).

sama signifie égal (*tulya ?*), pareil (*sadṛśa ?*),
āśraya = *sthāna-hetu* (*pratiṣṭhāna° ?*),
kāya = *kapāla*,
taddarśanākṛti = la forme de la vue de ce négateur de l'autre monde,
il est *āśraya*, il est aussi *sama* : donc le composé est qualificatif (*viśeṣaṇasamāsa*) [= qui a le même *āśraya*],
le *kāya* étant d'*āśraya* semblable, la construction (*vākyavinyāsa ?*) est : *kāya* qui a le même *āśraya* que la forme de la vue de cette [négation...] ; le suffixe *matup* marque la possession (*tat tasyāsti*) ;
avec l'abstrait (*tadbhāvaḥ*) [et la désinence casuelle de l'ablatif, répondant à *tasmāt*], on a

taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt.

C'est le *hetu* [du syllogisme].

Aussi longtemps qu'il n'y a pas *āśrayatā* soit de doute, soit de la doctrine de l'existence d'un autre monde, pour celui qui croit à l'origine « élémentaire » (= matérielle) de la pensée, aussi longtemps il y a égalité d'*āsraya* de la négation d'un autre monde,

---

(1) La stance 102 peut être partiellement reconstruite :
- - ᴗ - ᴗ paralokaniṣedhakāle
jñeyasvabhāvaviparīta ᴗ - ᴗ - * /
taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvāt
- - ᴗ - ᴗ ᴗ ᴗ - ᴗ ᴗ - ᴗ - - //
Tout ce qui suit est très obscur ; voir les notes finales.

doctrine fausse ; — par conséquent il y a aussi *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattvam* pour le Lokāyata quand il conçoit (admet) le caractère « élémentaire » du moi.

[Le matérialiste prend] deux positions (*avasthā*) : la première consiste à croire (*avabudh*) au *bhūtasvabhāva* [de l'*ātman*], (c'est-à-dire à croire que l'*ātman* ou la pensée (*citta*) a son origine dans les éléments matériels, terre, etc.) ; la seconde à nier l'autre monde. (212,1)

L'auteur prend la première comme *pakṣa*, et montre l'autre comme exemple :

102 d. « Lorsqu'on admet l'existence d'un *ātman* « élémentaire » (*bhautika*, produit des éléments), de même (= *tathā*, *tatvat*) ».

Car, dans cette position aussi, il y a *taddarśanākṛtisamāśrayakāyamattva* et *jñeyasvabhāvaviparītadarśana* (= vue erronée de la nature du *jñeya* ; — *jñeya* : objet de la connaissance, les *bhūtas* ou éléments).

Mais, dira-t-on, dans la position de l'affirmation d'un *ātman* « élémentaire », comme l'*ātman* est vu exactement, l'exemple, devant être prouvé, est vide. (219,9)

Non pas ; car [cette idée d'un *ātman* « élémentaire »] est prouvée être une vue fausse, car [elle vient] de l'idée que [l'*ātman*] naît et réside dans les éléments qui n'ont pas d'être en soi (*svabhāva*), [l'être en soi] n'étant pas né.

Vous avez donc, dira-t-on, à prouver que les éléments ne sont pas nés. (212,14)

Non pas ; car c'est déjà fait :

103. « Nous avons dit comment les éléments n'existent pas. Comme nous avons ci-dessus réfuté en général la naissance, par soi, par autrui, par les deux, sans causes, — les éléments, [bien que] non désignés [spécialement], n'existent pas (1) ».

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 21.
bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṃ
sāmānyataḥ svaparato dvayataś ca janma /
āhetukaṃ ca khalu yena purā niṣiddhaṃ
bhūtāny amūni anuditāni na santi tasmāt //

L'exemple est prouvé, parce que les éléments sont sans être en soi (*svabhāva*), celui-ci n'étant pas né : car nous avons réfuté en général la naissance des éléments (1) en réfutant en général la naissance des choses de quelque façon qu'on la puisse concevoir.

(213,4) De même pour la négation de l'Omniscient, la doctrine de l'existence et de l'inexistence des choses, les doctrines de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, de l'être-en-soi (*ṅo bo ñid*) et toute autre doctrine, il faut, en vue de réfuter toute vue d'existence ou de non-existence, employer la fausseté de la conception [de l'être en soi]. Par exemple :

« Lorsqu'on nie le *samyaksambuddha*, on conçoit le moi... (2)

(213,15) Pour nous, nous ne rejetons ni ne tenons aucune position dogmatique [*avasthā*]. Par conséquent, en remaniant cette même stance [suivant les circonstances], l'homme habile écartera certainement, sans exceptions, toutes les thèses (*pūrvapakṣa*) imaginées par les autres : désirant, par la destruction complète du filet des imaginations, établir le savoir du *paramārtha*.

(213,20) Mais, dira-t-on, votre doctrine de pure réfutation (*prasaṅgamātra*) est pareille [aux doctrines de vos adversaires].

Non pas. Car il n'y a pas d'exemple pour prouver que nous sommes dans l'erreur.

(214,3) On peut dire aussi :

« Lorsqu'on conçoit l'existence de la conception d'un autre monde, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable, car le corps de [cette vue] a le même point d'appui que la vue du moi. Quand on admet l'idée de l'inexistence du moi, de même ».

De même :

« Quand on conçoit l'existence d'un *sarvajña* ici-bas, on conçoit le moi dans une vue exacte de la nature du connaissable ».

Le *hetu* et le *dṛṣṭānta* sont les mêmes.

De même pour la connaissance de toutes choses.

Par conséquent, de cette façon se trouve prouvée notre proposition :

---

(1) Je doute que la lecture *hbyuṅ ba daṅ skye ba*, p. 213, l. 2, soit correcte.

(2) Répétition de la stance 102.

« Ceci ne naît pas de ceci ; comment [naîtrait-il] d'autres ? ni non plus des deux, et comment [naîtrait-il] sans causes (1) ».

Objection : Si les choses ne naissent ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, ni sans cause, comment naissent-elles donc ? (214,15)

Réponse : S'il y avait dans les choses (2) quelque substance [*svabhāva*, être en soi, essence], en l impossibilité d'une autre conception de la naissance, sans doute [cette substance] serait constatée (*ālamb*) ou bien elle naîtrait de soi, ou d'un autre, ou des deux, ou sans cause.

Les docteurs qui attribuent la naissance des choses à Dieu [,au Temps], etc., considèrent Dieu, etc., comme étant ou identique [aux choses] ou autre [que les choses], ou identique et différent. Par conséquent, les partisans de la causalité de Dieu, etc., n'échappent pas aux objections que nous avons formulées. — Par conséquent, il n'y a pas une cinquième conception de cause génératrice.

Par conséquent, le *svabhāva* des choses ne naît pas, puisque la naissance, telle qu'elle est [et peut être] conçue, a été réfutée.

L'auteur le montre en disant :

104. a-b. « Les choses n'ont pas de *svabhāva* puisqu'il n'y a naissance ni de soi, ni d'autrui, ni des deux, ni sans causes (3) ».

Objection : Si le *svabhāva* des choses ne naît pas, comment [le *svabhāva*] du bleu, etc. (*nīlādi*), n'étant pas né (4), est-il perçu (*grah*) ? (215,10)

Réponse : Le *svabhāva* du bleu n'étant d'aucune façon (5) objet de connaissance (*viṣaya*) de n'importe quoi, le *svabhāva* du bleu, etc., n'est pas perçu.

Objection : S'il en est ainsi, ce qu'on voit apparaître, à tant de

(1) Chapitre VI, 8 a-b ; voir 81.18.

(2) *yadi bhāvānāṃ kaś cit svabhāvaḥ syāt*. Le suffixe *la* représente souvent le génitif.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.

bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ svaparobhayasmāj
janmāsti hetum anapekṣya naiva yasmāt /

(4) Si *ajāta* se rapportait à *nīlādi* ou aurait *ma skyes pai*.

(5) ji ltar yaṅ = *katham api*.

reprises, au locatif, comme constituant l'objet de connaissance (*viṣayarūpatvena saptamyām*), qu'est-ce ?

Réponse : Effet de l'erreur. Ce n'est pas un *svabhāva*. Seuls les ignorants perçoivent (*ālamb*) ce soi (*ātman*, une chose en soi) ; mais non pas ceux qui sont débarrassés de l'ignorance.

(215,19) L'auteur le montre en disant :

104 c-d. « Parce qu'il y a, pour le monde, une épaisse erreur semblable à une masse de nuages, pour cela les objets apparaissent faussement » (1).

Parce que, telle une masse de nuage, une épaisse erreur se tient couvrant la vue du *svabhāva* du bleu, etc., — pour cette raison, les sots ne voient pas le *svabhāva* du bleu, etc. ; et ce [*svabhāva*], donnant place à l'adhésion erronée à la substance (*svarūpaviparītābhiniveśasthānabhūta*), apparaît aux sots qui [y] adhèrent [comme] au réel (*satyābhiniveśino bālāḥ*).

(216,8) Objection : Qu'étant couverte par l'erreur, la réelle nature des choses (*tattva*) ne soit pas vue du tout, soit. Mais comment est-elle vue erronément ?

Réponse : Qu'en raison de l'ignorance, des choses qui ne sont pas telles, apparaissent comme étant telles, c'est ce qu'on montre par des exemples extérieurs :

105 a-b. « Comme, par la force de l'ophtalmie, quelqu'un perçoit faussement des cheveux, deux lunes, des yeux de paon, des mouches, etc. (2) ».

Comme, par la force de l'ophtalmie, le malade perçoit comme étant des choses (*bhāva*), les cheveux, etc., dont cependant le *svabhāva* n'est pas né.

---

(1) *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 22.

mohas tu yena bahulo ghanavṛndatulyo
lokasya, tena viṣayāḥ khalu bhānti mithyā /

(2) *Ibidem*

kaś cid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvāt
keśadvicandraśikhicandrakamakṣikādi /
gṛhṇāti tadvad abudhaḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati saṃskṛtam //

105 c-d. « De même, par la faute de l'erreur, l'intelligence du non-instruit aperçoit la variété du *saṃskṛta* (1) ».

C'est ce que dit Bhagavat : « Les *saṃskāras* par l'ignorance comme cause (*pratyaya*).... » ; « le *pudgala* revêtu d'ignorance réalise (*abhisaṃskaroti*) des *abhisaṃskāras* de mérite, de péché, d'immobilité... » ; « par la destruction de l'ignorance, destruction des saṃskāras » (2).

[Si] donc, comme il a été expliqué, (217,6)

106. « Si l'acte est produit en raison de l'erreur (*moha*), il ne sera pas produit en l'absence de l'erreur : voilà ce que pensera, sans doute, le non-instruit. Les savants, délivrés d'une épaisse obscurité par le soleil de la bonne intelligence, comprenant la vacuité (*śūnyatā*), seront délivrés ».

Le sage, voyant que « les *saṃskāras* sont en raison de l'ignorance », non seulement comprend que les *saṃskāras* sont sans *svabhāva*, mais encore, abandonnant l'ignorance par suite de cette notion [de l'absence de *svabhāva*, *naiḥsvabhāvya*], il n'assume (*upadadāti*) pas les *saṃskāras*, parce qu'il a abandonné la cause de leur assumption. Et, par suite, il sera délivré du *saṃsāra*.

Objection : Si, comme vous le dites, il n'y a, en réalité (*paramārthatas*), aucun *svabhāva* dans la matière et [les autres *skandhas*], — [les *skandhas*] n'existant pas en réalité, tout comme le fils d'une femme stérile, — leur *svabhāva* n'existera pas même au point de vue de l'expérience (*saṃvṛti*). Or le *svabhāva* [des *skandhas*], matière, etc., existe au point de vue de l'expérience. Par conséquent, leur existence est assurée, même au point de vue de la réalité. (217,16)

L'auteur expose cette objection :

107. « Si les choses (*bhāva*) n'existent pas en réalité (*tattvena*), elles seront inexistantes même au point de vue de l'expérience (*vyavahāratas*), comme le fils d'une femme stérile. [Or elles existent

---

(1) Voir la note précédente.

(2) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 558.₈ : avidyānugato 'yaṃ pudgalo bhikṣavaḥ puṇyān api saṃskārān abhisaṃskaroty, apuṇyān api...

au point de vue de l'expérience]. Par conséquent, elles existent en soi (*svabhāvena*) ».

(218,6) A cela, il faut répondre :

108. « Les malades d'ophtalmie, etc., c'est à eux seulement qu'il faut présenter l'objection de la non-naissance des cheveux, etc., qu'ils voient (*viṣayībhuta*) ; ensuite, à ceux qui sont atteints de l'ophtalmie de l'ignorance [, l'objection de la non-naissance des choses, matière, etc.] ».

« Pourquoi, voyant des objets inexistants, cheveux, etc., ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une objection (*nigraha ?*) à faire seulement à ceux dont les yeux sont atteints par l'ophtalmie, etc. — Ensuite : « Pourquoi, voyant les [*skandhas*], matière, etc., dont le *svabhāva* n'est pas né, ne voyez-vous pas le fils d'une femme stérile ? » — C'est là une question (*paryanuyoga*) à poser à ceux dont l'œil intellectuel est obscurci par l'ophtalmie de l'ignorance.

(218,17) Mais ce n'est pas une question à nous poser. En effet, nous autres qui, — les Yogins voyant les choses ainsi [exemptes de *svabhāva*], — désirons obtenir le savoir des Yogins, notre devoir est d'adhérer au *svabhāva* des choses (*dharmasvabhāva*) qu'ils enseignent [, c'est-à-dire à l'absence de *svabhāva*]. Si donc nous entrons dans l'explication de l'absence de *svabhāva* des choses, c'est au moyen de l'intelligence exacte que le savoir des Yogins nous a fournie de l'Ecriture, et non pas en raison de notre propre connaissance : car notre œil intellectuel est couvert par l'ophtalmie de l'ignorance.

(219,4) Comme il est dit :

« Les *skandhas* sont vides et privés de *svabhāva*, [la *bodhi* est vide et privée de *svabhāva*] ; celui qui marche [dans la *bodhicaryā*, dans la *Prajñā*], est aussi vide de *svabhāva* : celui qui est doué de savoir le sait, mais non pas le sot (1) ».

---

(1) Cette première stance est citée dans *Madhyamakavṛtti*, p. 349.4, qui donne le deuxième *pāda* omis dans notre texte

skandha sabhāvatu śūnya vivikta
bodhi sabhāvatu śūnya vivikta /
yo pi caret sa pi śūnyasabhāvo
jñānavato na tu bālajanasya //

« Sachant que le savoir (*jñāna*) est vide de *svabhāva*, que l'objet du savoir (*jñeya*) est vide de *svabhāva*, comprenant que celui qui sait (*jñātar*) est tout pareil : ceux-là marchent dans le chemin de la *bodhi* ».

Par conséquent, cette question ne doit pas être posée aux Yogins : car ils ne voient pas, même au point de vue de la *saṃvṛti*, le *svabhāva* de quoi que ce soit : ce n'est pas [seulement] au point de vue du *paramārtha* [qu'ils ne le voient pas]. (219,13)

Quant à l'interrogation du *taimirika*, qu'elle en reste-là ! Mais voici une interrogation qu'il faut vous faire subir : (219,16)

109. « Si vous voyez des rêves, avec des villes de Gandharvas, l'eau du mirage, des magies, des reflets, etc., qui ne sont pas nés, — comment les voyez-vous bien qu'ils soient semblables en inexistence [au fils d'une femme stérile que vous ne voyez pas] ? Cela ne convient pas (1) ».

Par exemple, ce qu'on perçoit en rêve et le fils d'une femme stérile sont pareils en inexistence : or on voit le rêve et non pas le fils d'une femme stérile. De même une ville de Gandharvas. L'eau du mirage, c'est-à-dire l'eau [qu'on voit] dans le mirage. De même la magie. « Des reflets, etc. » : *etc.* signifie écho, créations illusoires (*nirmāṇa*), etc.

Bien que ces choses soient vides de *svabhāva*, vous les voyez, et non pas le fils d'une femme stérile. Par conséquent, c'est vous qu'il faut interroger : ce sera, après, notre tour d'être interrogés.

On peut dire aussi (2) : (220,12)

110. « Bien qu'en réalité les choses (*tat*) ne soient pas nées, comme cependant elles ne laissent pas, au contraire du fils d'une

(1) Vous nous dites : « Si la couleur (*rūpa*), etc., n'existe pas, comment se fait-il qu'elle soit perçue alors que le fils d'une femme stérile n'est pas perçu ? » — Nous répliquons : « Vous voyez bien les rêves, les créations magiques, etc., qui n'existent pas, et vous ne voyez pas le fils d'une femme stérile ». — Donc votre thèse que la perception de l'objet comporte l'existence de cet objet, est fausse.

(2) La stance 110 est une seconde réponse à l'objection formulée dans la stance 107.

femme stérile, d'être objets de la vision du monde, pour cette raison ce que vous dites est indéterminé (*aniyata*) (1) ».

(220,16) Comme l'a dit Bhagavat :

« Les choses sont déclarées semblables à un rêve : celui dont la pensée est fausse [en raison du sommeil] s'attache (*abhiniviś*) au rêve qu'il croit réel et qui n'existe pas ».

« Bien qu'une ville de Gandharvas apparaisse, il n'y a pas de ville de Gandharvas aux dix points cardinaux, ni ailleurs : la ville de Gandharvas n'est établie que par [son] nom. — De même les Sugatas voient l'univers [: il n'existe que par la « désignation », *prajñaptisat*] ».

« Il n'y a pas d'eau dans le mirage bien qu'elle soit vue par celui qui a la notion d'eau. De même celui qui est troublé par les imaginations conçoit comme agréable ce qui n'est pas agréable (2) ».

« Tel, dans un miroir très poli, apparaît un reflet qui n'a pas de *svabhāva*, tels il faut reconnaître les *dharmas* ».

D'après cet *āgama*, la matière et [les autres *skandhas*], bien que n'étant pas nés en soi (*svabhāvena*), sont objets de la perception du monde ; et ce n'est pas le cas pour le fils d'une femme stérile. Par conséquent, ce que vous [dites], à votre point de vue même (*svata eva*), est indéterminé (*aniyata*) (3).

(221,16) Pour nous, ce n'est pas à nous objecter. En effet, nous ne nions pas au point de vue du *paramārtha* que la matière et les [autres *skandhas*] naissent en soi (*svabhāvena*), tout en admettant leur naissance au point de vue de la *saṃvṛti*.

Pourquoi ? dira-t-on.

111. « Le fils d'une femme stérile ne naît pas en soi (*svabhāvena*) au point de vue de la réalité (*tattvatas*) ; ni non plus au point de vue du monde (*lokatas*) ; de même toutes les choses (*bhāva*)

---

(1) Voir note 3.

(2) Cité ci-dessus p. 124 3.

(3) Vous supposez à tort le *niyama* : ce qui n'existe pas n'est pas perçu, comme le fils d'une femme stérile. Non seulement il y a des exemples contraires, mirage, etc. (stance 109), mais encore le Sūtra affirme que le *rūpa* est semblable au mirage, inexistant et perceptible. Donc vous n'avez pas le droit de conclure.

ne naissent pas en substance (*rūpeṇa*) au point de vue de ce même monde [ou : de la réalité du monde] ».

Et puisqu'il en est ainsi :

112. « Donc, de la sorte, le maître a dit que tous les *dharmas* sont originellement apaisés, sans naissance, naturellement (*prakṛtyā*) « nirvânés ». Donc jamais il n'y a de naissance ».

Puisque il y a un *āgama* disant cela, jamais il n'y a de naissance.
Voici l'*āgama* : (222,10)

« En faisant tourner la roue de la Loi, ô Maître, vous avez expliqué que les *dharmas* sont originellement apaisés, non produits, naturellement nirvânés (1) ».

Tous les *dharmas* sont apaisés (*śānta*), parce qu'ils sont l'objet (*viṣaya*) du savoir apaisé.

Et pourquoi sont-ils objet de ce savoir ? Le texte le dit : « non produits » : le sens est : « parce qu'ils ne sont pas produits ». Parce qu'ils ne sont pas produits, pour cette raison ils sont l'objet du savoir apaisé.

Et pourquoi ne sont-ils pas produits ? Parce que, comme dit le texte, ils sont naturellement nirvânés. S'il y avait, en quelque *dharma*, nature (*prakṛti*), être (*rūpa, ṅo-bo*), cela naîtrait : mais la *prakṛti* n'existant pas, qu'est-ce qui naîtrait ? Ceci montre qu'en aucun temps il n'y a naissance : il n'y a pas existence postérieure d'une non-existence antérieure ; il n'y a pas non plus, d'une existence postérieure (?), transformation ; mais [les choses] sont naturellement nirvânées.

Le terme *ādi* (originellement) montre que les choses ne sont pas (223,6)
non-nées seulement pour [ceux qui se trouvent] dans la condition du savoir des Yogins (*yogijñānāvasthāyām eva*) ; mais que, auparavant aussi, [pour ceux qui sont] dans la condition de l'expérience mondaine (*lokavyavahārāvasthāyām api*), les *dharmas* ne sont

---

(1) Extrait du *Ratnameghasūtra*. Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 225.9 (comparer *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 13 ; *Gauḍapāda*, iv, 93)
ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ /
dharmās te vivṛtā nātha dharmacakrapravartane //

pas produits en soi (*svātmataḥ*). Le mot *ādi* est synonyme de *prathama* (d'abord). Il s'agit de la condition de l'expérience mondaine.

« Ainsi avez-vous expliqué les *dharmas* au moment de la mise en mouvement de la roue de la loi » : c'est ainsi que, en proclamant l'excellence de [ses] qualités, le Bodhisattva Sarvanīvaraṇaviskambhin loue Bhagavat.

(223,15) Nos coreligionnaires (*svayūthya*) (1) ne peuvent le contester. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que, — et ils l'admettent, —

113. « Les cruches, etc., qui n'existent pas en réalité (*tattvena* : en qualité de cruche), sont bien connues (*prasiddha*) dans le monde. De même en sera-t-il pour toutes choses : on ne peut donc pas conclure (*prasaṅga*), [de leur inexistence affirmée par nous], qu'elles seraient semblables au fils d'une femme stérile ».

(224,1) On objectera : Si la terre, l'eau, le feu, le vent, la couleur, l'odeur, la saveur, le tangible, etc., points d'appui de la désignation (*prajñaptyāśraya*), existent, [comme nous l'admettons,] la désignation « cruche » a une cause. Mais celui qui soutient que toutes les choses ne sont que « désignation » (*prajñaptimātra*), en l'absence de tout être (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation, il lui est impossible d'écarter la conclusion (*prasaṅga*) qu'elles sont semblables au fils d'une femme stérile (2).

(124,6) Cela non plus n'est pas juste, car il est impossible de prouver un être réel (*vastu, dravya*) qui soit point d'appui de la désignation. Comme le dit [Aryadeva] :

« De même qu'il n'y a pas de cruche indépendamment du *rūpa*,

---

(1) Le *svayūthya*, qui est, je crois, le Vijñānavādin, admet que les cruches n'existent pas en tant que cruches, mais seulement comme « désignations », par « désignation » (*prajñaptimātra, prajñaptisat*, opposé à *vastusat*) ; or elles sont connues dans le monde. Donc il peut en être de toutes les choses comme des cruches : le fait qu'elles n'existent pas en soi n'entraîne pas cette conclusion que, comme le fils d'une femme stérile, elles ne sont pas « expérimentées ».

(2) Réponse à la stance 113. — Point du tout : car, pour nous, la « désignation » cruche a pour point d'appui la terre, etc. Mais si la terre, etc. n'est que « désignation », quel sera le point d'appui de cette « désignation » ?

(couleur, matière ??), etc. ; de même le *rūpa* n'existe pas indépendamment du vent, etc. (1) »

De même :

« La terre, l'eau, le feu, le vent n'existent pas chacun à part. (224,12)
Un [de ces éléments] n'existe pas sans les trois [autres], les trois [autres] n'existent pas sans lui ».

« Si l'un d'eux n'existe pas à part sans les trois [autres], ni les trois sans lui, chacun n'existant pas en soi, comment réunis naîtraient-ils ? »

Et de même qu'on n'admet pas que l'impermanent (*anitya*) (225,1)
naisse du permanent (*nitya*), de même il est impossible que le non-réel naisse du réel.

Comme il est dit :

« Comment ce qui est produit d'une chose permanente serait-il impermanent ? Jamais on ne voit dissemblance de caractère entre la cause et l'effet (2) ».

Par conséquent, de même que, par exemple, on perçoit dans le (225,8)
miroir un reflet, qui n'est que désignation, en raison d'un ensemble de causes, figure, etc., qui existent comme désignations (*prajñaptisat*) ; en raison des piliers, etc., qui existent comme désignations, la désignation maison ; la désignation forêt en raison de l'arbre ; — comme, en rêve, on voit une pousse qui n'est pas née en soi (*svabhāva*) naître d'une graine qui n'est pas née en soi ; — de même aussi la désignation de toutes choses, qui existent comme désignations, a pour point d'appui les choses qui existent comme désignations.

C'est ce qu'explique [Nāgārjuna], depuis :

« Comme le maître crée une créature magique... »

jusque :

---

(1) Extrait du *Śataka*, XIV, 14 ; cité dans *Madhyamakavṛtti*, 71.1
rūpādivyatirekeṇa yathā kumbho na vidyate /
vāyvādivyatirekeṇa tathā rūpaṃ na vidyate //

(2) J'ai vu cette stance dans l'Abhisamayālaṃkārāloka :
kāryakāraṇavaiṣamyaṃ na hi jātūpapadyate //

Ailleurs :
hetunā sadṛśaṃ sarvaṃ phalaṃ sarvatra dṛśyate /

« Pareils à une ville de Gandharvas, semblables à un mirage, à un rêve (1) ».

Par conséquent l'objection ne porte pas.

(226,1) Objection. — Si vous niez, des deux points de vue [*pakṣa* : du point de vue de la *saṃvṛti* et du *paramārtha*], la naissance soit par soi, soit par un autre, soit par les deux, soit sans cause, comment pourra-t-on établir (*niści*) que, au point de vue de la *saṃvṛti*, le *vijñāna*, la pousse, etc., naissent de l'ignorance et des *saṃskāras*, de la graine, etc. ? — C'est ce qu'il faut dire :

117. « Comme les choses (*bhāva*) ne naissent pas sans cause, des causes [appelées] Dieu, etc., ni de soi, ni d'un autre, ni des deux, — elles sont produites « en raison de » (*āśritya*, *pratītya*, *upādāya*) ».

Comme, ainsi qu'il a été expliqué, la naissance des choses n'est pas produite par elle-même (2) ; comme elle n'a lieu ni de Dieu, du Temps, des atomes, du *svabhāva*, du Puruṣa, de Nārāyaṇa, etc., ni de soi, d'un autre, des deux, — « en raison de cela, ceci est produit » : c'est sur cela seulement [, sur la production en dépen-

---

(1) *Madhyamakasūtras*, XVII, 31-33 (*Vṛtti*, p. 330.$_2$-334.$_6$)
yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimita ṛddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā //
kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

« De même que le Maitre, par sa puissance magique, crée un être magique ; cet être magique, ainsi créé, en crée un autre : l'agent est semblable au premier être magique ; l'acte qu'il accomplit est semblable au second être magique créé par le premier. Les passions, actes, corps, agents, fruits, sont comme une ville de Gandharvas, comme un mirage, comme un rêve ».

(2) *ṅo bo ñid las byuṅ ba*, p. 226,$_{11}$ et 229.$_8$. — Doctrine de la naissance (*utpāda*) différente de celle discutée ci-dessus (à savoir : « de soi.... ») comme on verra p. 229.$_8$. Je crois que c'est la doctrine de l'*utpādotpāda* exposée *Madhyamakavṛtti* p. 148 et attribuée aux Sāṃmitīyas. L'*utpāda* est produit par un *utpādotpāda*.

dance], que s'appuie, abstraction faite de l'examen philosophique (1), l'expérience mondaine (*lokavyavahāra*).

C'est ce que dit Bhagavat : « Et voici ce que c'est que le *dharmasaṃketa* : cela étant, ceci est ; par la naissance de cela, naissance de ceci : à savoir, les *saṃskāras* en raison de l'ignorance... (2) ». (226,15)

De même, la strophe :

« Cela étant, ceci est, comme le court quand est le long ; par la naissance de cela, ceci naît, comme la lumière par la naissance de la lampe (3) ».

Et dans le Traité (4) : (227,5)

« Le faiseur en raison de l'acte, et l'acte en raison du même faiseur : en dehors de cette mutuelle dépendance, on ne voit pas comment établir [le faiseur et l'acte] ».

« De même faut-il juger de l'*upādāna*, [en niant l'existence indépendante de celui qui assume (*upādātar*) et de l'assumption (*upādāna*)], par la négation de l'agent et de l'acte [en dehors de leur réciproque dépendance]. Et il faut considérer toutes les autres choses (*dharma*) d'après l'agent et l'acte ».

Quand on expose le *pratītyasamutpāda* consistant, comme on vient de le dire, « en ceci que les choses n'existent que dans leurs (227,14)

---

(1) Je crois que *mi bcad pai don du* (*a[pari]cchedārthataḥ ?*) équivaut à *avicāratas* (*Madhyamakavṛtti*, 67.$_{7}$). Le pratītyasamutpāda appartient à la *saṃvṛti* : quand on raisonne, quand on critique, on le détruit.

(2) Extrait du *Paramārthaśūnyatāsūtra* ; cité *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 73, p. 474 *atrāyaṃ dharmasaṃketo yad asmin sati idaṃ bhavati asyotpādād idam utpadyate*. — La phrase qui précède celle-ci dans le Bodhic. : *iti hi bhikṣavo sti karma, asti phalam, kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāṃś ca skandhān upādatte anyatra dharmasaṃketāt* est citée dans le bhāṣya du *Sūtrālaṃkāra*, ad XVIII, 101 (p. 158) comme extraite du *Paramārthaśūnyatā*.

(3) Les deux premiers pādas sont attribués au Maitre (*ācārya*) et cités *Madhyamakavṛtti*, p. 10.$_{7}$:

asmin satīdaṃ bhavati hrasve dīrghaṃ yathā sati.

Notre texte porte *dīrghe hrasvam*.

La version tibétaine de la Vṛtti : hdi yod na ni hdi hbyuṅ ste

(4) *Madhyamakaśāstra*, viii, 12.$_{13}$ (voir ci-dessous, 261.$_{1}$)

pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam //
evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyaṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

relations causales » (*idaṃpratyayatāmātra*) (1), non seulement ne se produisent plus les conceptions de la naissance sans cause, etc. ; mais encore ne se produisent plus les autres conceptions de dualité, etc., *śāsvata* et *uccheda*, *nitya* et *anitya*, *bhāva* et *abhāva*.

L'auteur le montre en ces termes :

115. « Comme il est impossible de concevoir ces conceptions si les choses naissent « en raison de », ce principe (*yukti*) de la « production en raison de » détruit tout le filet des vues fausses ».

C'est seulement en vertu de ce principe, à savoir : « ceci est produit en raison de ceci », que les choses de l'expérience (*sāṃvṛta*) obtiennent leur existence (*ātmabhāva*), et non pas autrement. Par conséquent, cette *yukti* de l'*idampratyayamātra*[*tā*] du *pratītyasamutpāda* détruit tout le filet des vues fausses susdites.

(228,9) Interprétant le *pratītyasamutpāda* en ce sens que les choses n'existent qu'en connexion causale (*idaṃpratyayatā*) [et non pas en elles-mêmes], nous n'attribuons à quoi que ce soit un être en soi (*svabhāva*).

Comme dit [Nāgarjuna] (2) :

« Ce qui est produit en raison de ceci ou de cela, n'est pas produit en soi ; ce qui n'est pas produit en soi, comment dire que c'est produit ? »

Et encore (3) :

---

(1) Voir *Śālistambasūtra*.

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 28 (mauvaises lectures) et attribué à Nāgārjuna (première ligne citée *Madhyamakavṛtti*, p. 9.5) ; est, en effet, tiré du *Yuktiṣaṣṭikakārikā* (Mdo XVII, fol. 23)

tat tat prāpya yad utpannam notpannaṃ tat svabhāvataḥ /
svabhāve na yad utpannam utpannaṃ nāma tat katham //

Le troisième pāda est douteux.

(3) *Madhyamakaśāstra*, XXIV, 18 (Vṛtti, p. 503)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

upādāya, traduit dans notre texte par : *sahetu*, *hetumatī*.

On lit ailleurs (*Suklavidarśanā*) le fragment de Stotra :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ sūnyatā saiva te matā /
bhāvasyaiva parijñānaṃ nirvāṇam iti kathyate //

dans le *Lokātītastava*

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . . .
bhāvaḥ svatantro nāstīti siṃhanādas tavātulaḥ //

et encore, de l'*Acintyastotra* (fol. 85 b) :

yaḥ pratītyasamutpādaḥ . . . . .
tathāvidhaś ca saddharmas tatsamaś ca tathāgataḥ //

« Le *pratītyasamutpāda*, c'est ce que nous appelons vacuité (*śūnyatā*) ; c'est la désignation « en raison de » ; c'est le chemin d'entre-deux ».

Et le Sūtra (1) :

« Ce qui naît de causes, n'est pas né ; sa naissance n'est pas réelle ; ce qui dépend des causes, est déclaré vide ; celui qui connait la vacuité, il est dégagé de l'erreur ».

Lorsque, de la sorte, on n'admet pas le *svabhāva*, alors, en (229,6)
l'absence de *svabhāva*, où [relativement à quoi] se produiraient les [conceptions] dont nous avons parlé (ci-dessus 227, 14 suiv.) ? S'il existait quelque *svabhāva*, sa naissance aurait lieu ou par elle-même (2) ou de soi, d'un autre, des deux, de Dieu, etc. Si le *svabhāva* naissait, il y aurait conception de perpétuité (*śāsvata*) à supposer qu'il dure, conception d'anéantissement (*uccheda*) à supposer qu'il périsse, etc. Toutes ces conceptions ne se produisent pas [en l'absence de *svabhāva*].

L'auteur le dit en ces termes :

116. « Quand existent les choses, les conceptions (*kalpanā*) se produisent ; mais quand on a examiné comment les choses n'existent pas, en l'absence des choses, les [conceptions] ne se produisent pas, comme le feu en l'absence de combustible ».

Conformément au principe (*yukti*) exposé ci-dessus, il n'y a, (229,17)
d'aucune façon, production (*saṃbhava*) des choses. Par conséquent, les Yogins qui, ayant réalisé (*sākṣātkar*) le noble chemin, voient la réalité (*tattva*) en ne voyant pas, ne perçoivent (*ālamb*) en aucun *dharma* même la plus petite chose (*bhāvam aṇumātram api*). Aussi, pour eux, les *saṃskāras* des conceptions (*rtog pai hdu byed?*) *rūpa*,

---

(1) Anavataptahrada, cité *Madhyamakavṛtti*, 239.10, 491.11, 500.7, 504.1 et ailleurs :

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
na tasya utpādu s(v)abhāvato 'sti /
yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto
yaḥ śūnyatāṃ jānati so 'pramattaḥ /

D'après les versions tibétaines, le deuxième pāda

na tasya utpādas(v)abhāvatā sti.

(2) Voir ci-dessus p. 276, n. 2.

vedanā, śubha, aśubha, bhāva, abhāva, etc., bien que nourris (*bhāvita*) depuis toujours, s'arrêteront (*vinivart*). Comme, par exemple, par l'onction d'un collyre, la fausse conception de cheveux, etc. [s'arrête] chez le malade des yeux ; mais ne [s'arrêtent] pas les cheveux, etc., réels (*kāryabhūta*), qui sont l'objet de la connaissance des autres.

(230,6) Donc,

117. « C'est la conception qui lie les hommes ordinaires ; le Yogin, ne concevant pas, obtient la délivrance. L'arrêt des conceptions, tel est, disent les sages, le fruit de l'examen (1) ».

Les *pṛthagjanas* ne sachant pas que les choses sont ainsi constituées, [ne connaissant pas cette *dharmatā*, que les *dharmas* n'existent qu'en dépendance], conçoivent, et c'est ce qui les lie. Par conséquent, comprenant (*avabudh*) cette *dharmatā*, les Aryas sont délivrés. Par conséquent, le Maître établit que la destruction de toutes les conceptions est le seul fruit de l'examen critique (*vicāra*) exposé dans le Traité du Milieu (*Madhyamakaśāstra*).

(230,16) Comme il est dit :

« Si les choses existaient en soi (*svabhāvena*), à quoi servirait la vue de la vacuité ? celui qui voit est lié par la conception ; la [conception] même est détruite dans la [vacuité] (2) ».

(231,1) Par conséquent,

118. a-b. « [Nāgārjuna] ne critique pas dans le Traité par amour de la dispute ; [mais] il enseigne la vérité (*tattva*) en vue de la délivrance ».

Par conséquent, si le Maître, dans le Traité du milieu, se livre à une critique approfondie, ce n'est pas qu'il aime la dispute et veuille triompher des autres [docteurs] ; ceci est acquis. [Mais], en critiquant, il enseigne, par ce Traité du milieu, la vérité, et

---

(1) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26 :

yā kalpanānāṃ vinivṛttir etat
phalaṃ vicārasya budhā vadanti /
pṛthagjanāḥ kalpanayaiva baddhā
akalpayan muktim upaiti yogī //

(2) Voir p. 300.18.

cela en vue de la délivrance des créatures : « Les créatures », pense-t-il, « comprenant ainsi exactement la vérité, obtiendront sans doute la délivrance ».

Mais, dira-t-on, n'est-il pas vrai que vous réfutez, dans le Traité, toutes les théories tour à tour . . . . (1) : donc le Traité est fait en vue de la dispute (2) ; et comment pouvez-vous affirmer qu'il ait pour seul fruit d'arrêter les conceptions ? (231,10)

Il est certain, répondrons-nous, que cet examen critique n'est pas fait en vue de la dispute. Mais, en présence de l'enseignement (*upadeśa*) de la vérité, les systèmes étrangers, dans leur faiblesse, n'ont pas l'audace de se maintenir, — comme l'obscurité dans le voisinage de la lumière ; et, d'eux-mêmes, ils périssent. Il n'y a point là de notre faute. (231,14)

118 c-d. « Si, quand il enseigne la vérité, les systèmes des autres périssent, ce n'est pas [sa] faute ».

Comme il est dit :

« Ce *dharma* n'a pas été dit par les Tathāgatas en vue de la dispute ; mais, comme le feu brûle le combustible, il brûle les contradicteurs (*paravādins*) ».

S'il en était autrement, si le *dharma* était enseigné en vue de la dispute, alors, sans doute, par aversion pour l'opinion (*pakṣa*) d'autrui, qui est fautive, par attachement à sa propre opinion, qui est juste, les conceptions (*kalpanā*) ne s'arrêteraient pas : (132,6)

119 a-b. « L'attachement à la vue propre et aussi l'aversion pour la vue d'autrui, c'est conception ».

Par conséquent, les conceptions ne s'arrêtant pas, on sera lié, on ne sera pas délivré.

Mais puisque ce *dharma* n'est pas enseigné en vue de la dispute, (232,14)

119 c-d. « Par conséquent, dégagé d'attachement et d'aversion, en critiquant, on est vite délivré ».

---

(1) ji ltar btags pa ?
(2) *vivādārtham śāstrasya pravṛttiḥ* (?)

Comme il est dit :

« Les magnanimes sont exempts de dispute : ils n'ont pas d'opinion (*pakṣa*) ; et comme ils n'ont pas d'opinion, comment y aurait-il pour eux opinion d'autrui (*parapakṣa* (1) ? »

De même :

« Si, attachés à votre opinion (*svapakṣa*), vous n'avez pas de complaisance pour l'opinion d'autrui, vous n'irez pas au *nirvāṇa* et, vous mouvant dans la dualité, vous ne serez pas apaisés ».

Et dans le Sūtra :

« Celui qui, entendant ce *dharma*, s'y attache, qui s'irrite lorsqu'il entend l'*adharma*, vaincu par la folie du sentiment du moi (*mānamada*, °*darpa*) il recule (?) et, en raison (°*vaśena*) du sentiment du moi, il éprouve la douleur ».

(233,13) Ayant ainsi enseigné, par l'Écriture et le raisonnement, le *dharmanairātmya*, l'auteur continue en ces termes, pour enseigner le *pudgalanairātmya* :

120. « Voyant par l'esprit que toutes les passions et tous les maux ont leur origine dans la croyance à la personnalité (*satkāyadṛṣṭi*), reconnaissant que cette croyance a pour objet l'*ātman*, le Yogin nie l'*ātman* ». (2)

(234,1) La *satkāyadṛṣṭi* est une connaissance viciée (*kliṣṭā prajñā*, *sakleśā prajñā*) (3) consistant dans des pensées comme « moi » (*aham*), « mien » (*mama*). — « nés d'elle » = *satkāyadṛṣṭiprabhava*.

Et quels [sont ceux qui naissent de cette *dṛṣṭi*] ?

Les passions (*kleśas*), à savoir la convoitise (*rāga*), etc. ;

Les maux (*doṣas*), à savoir naissance, vieillesse, maladie, mort, chagrin, etc.

---

(1) On peut reconstruire ce śloka :

avivādā mahātmānas teṣāṃ pakṣo na vidyate /

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 340

satkāyadṛṣṭiprabhavān aśeṣān
kleśāṃś ca doṣāṃś ca dhiyā vipaśyan /
ātmānam asya viṣayaṃ ca buddhvā
yogī karoty ātmaniṣedham eva //

(3) *kliṣṭā prajñā*, voir *Madh. vṛtti*, p. 318, n. 8 ; on a aussi *viparītā prajñā* : *anātmany ātmeti* ...-., et *avidyopakliṣṭā prajñā*.

Tous, sans exception, naissent de la *satkāyadṛṣṭi* : car le Sūtra dit que toutes les passions ont la *satkāyadṛṣṭi* pour racine (*mūla*), pour cause (*hetu*), pour origine (*samudaya*). Comme, pour ceux qui n'ont pas abandonné la *satkāyadṛṣṭi*, se développent les *saṃskāras*, se produisent les souffrances de la naissance, etc., sans exception [*kleśas* et *doṣas*] ont pour cause la *satkāyadṛṣṭi*.

Le point d'appui (*ālambana*) de cette (*dṛṣṭi*), c'est l'*ātman* ; car l'idée de moi (*ahaṃkāra*) a pour objet (*viṣaya*) l'*ātman* (1).

Or, celui qui désire abandonner toutes les passions et tous les maux devant abandonner la *satkāyadṛṣṭi*, et celle-ci étant abandonnée par la connaissance du *nairātmya* de l'*ātman*, ce que le Yogin fait tout d'abord, c'est de nier ce même moi. Par cette négation, la *satkāyadṛṣṭi* sera abandonnée, les passions et les maux s'arrêteront : donc l'examen critique de l'*ātman* est le moyen de réaliser la délivrance.

Par conséquent, le Yogin examine tout d'abord l'*ātman*, se demandant : « Qu'est-ce que cet *ātman* qui est le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* ? »

Mais, dira-t-on, [nous] ne savons pas ce que c'est que cet *ātman* (235,3)
point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi*.

L'auteur dit :

121. **L'*ātman* est conçu par les infidèles comme éternel, inactif, jouissant, sans qualités, sans mouvement. Les systèmes des infidèles se diversifient par les diverses natures qu'ils lui attribuent (2) ».**

Les Sāṃkhyas disent :

« La *mūlaprakṛti* n'est pas effet ; sept, à partir du *mahat*, sont cause et effet ; les seize ne sont qu'effet ; le *puruṣa* n'est ni cause ni effet (3) ».

---

(1) Pour l'équivalence ṅar hdzin pa = bdag tu hdzin pa = ahaṃkāra, voir *Bodhicaryāvatāra*, ix, 73 ; bdag tu hdzin pai śes pa = *ahaṃpratyayaviṣaya*.

(2) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 344.5
ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo
'kartā bhoktā nirguṇo niṣkriyaś ca /
kaṃ cit kaṃ cid bhedam āśritya tasya
bhedaṃ yātā prakriyā tīrthikānām //

(3) *Sāṃkhyakārikā*, 3
mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta /
ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ //

prakṛti, parce qu'elle fait (*prakaraṇāt*). En quel état (*avasthā*) fait-elle (*karoti*) ? Lorsqu'elle voit le désir du *puruṣa*.

Lorsque naît, chez le *puruṣa*, le désir relatif (°*ākāra*) à la jouissance des objets, son, etc., la *prakṛti*, connaissant le désir du *puruṣa*, s'unit au *puruṣa* et ensuite émet le son, etc. (1).

(235,19) Voici l'ordre de cette [émission] : de la *prakṛti* naît le *mahat* ; du [*mahat*], l'*ahaṃkāra* ; de l'[*ahaṃkāra*], le groupe des seize ; des seize, les cinq éléments ; des cinq, son, etc., les cinq éléments (2).

[La *mūlaprakṛti*] est *avikṛti* parce qu'elle est seulement *prakṛti* et n'est pas en outre *vikṛti* comme le *mahat*, etc.

Le *mahat*, etc. sont et *prakṛti* et *vikṛti*, par conséquent :

mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta ;

car à considérer leurs propres *vikṛtis*, ils sont *prakṛti*, et à considérer la *prakṛti*, ils sont *vikṛti*.

Les seize, à commencer par le *buddhīndriya* ne sont que *vikṛti* ; par conséquent :

ṣoḍaśakas tu vikāro ;

le mot *tu*, pour préciser (*nirdhāraṇārtham*) : « sont seulement *vikṛti* ».

Le *puruṣa* n'est pas *prakṛti* et n'est pas *vikṛti*, par conséquent :

na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ.

(236,16) Il faut dire comment, — lorsque, dans cet ordre, est née la masse des *vikṛtis*, — le *puruṣa*, en qui est né le désir, devient « jouisseur » (*upabhoktar*). La *buddhi* considère les objets, sons, etc. qui ont été saisis par les organes auxquels préside le *manas* ; et alors le *puruṣa* pense les objets que la *buddhi* a considérés (3).

---

(1) *Bodhicaryāvatārapañjikā*, ix, 60, p. 454 : tathā hi yadā puruṣasya śabdādiviṣayopabhogākāram autsukyam upajāyate tadā prakṛtiḥ parijñātapuruṣautsukyā puruṣeṇa yujyate tataḥ śabdādisargaṃ karoti.

(2) Je ne vois pas d'autre traduction possible.

(3) śabdādiṣu śrotrādivṛttibhir manasādhiṣṭhitābhiḥ parigṛhīteṣu viṣayeṣu buddhir adhyavasāyaṃ karoti / tato buddhyadhyavasitam arthaṃ puruśaś cetayata iti

Suit, dans *Bodhic.*, le texte cité note 1.

Notre version lit *śrotrādīndriyair* ..... — *vṛtti* = *indriya* = force, fonction.

C'est ainsi que le *puruṣa* jouit des objets, car « l'intelligence appartient en propre au *puruṣa* » (1).

Lorsque, l'attachement diminuant (*alparāgatvāt*), le *puruṣa* se dégage de l'attachement aux objets, alors, progressivement, il entre dans la méditation et obtient la connaissance divine, et, au moyen de l'œil divin, il voit la *prakṛti*. Il est vu par elle, et, honteuse comme la femme d'autrui, sans s'irriter contre le moi, elle [le] quitte (2). (237,3)

Et toute la masse des *vikṛtis*, arrêtant de naître parce qu'elle est, en réalité, apaisée (*tattvena praśānta*) devient non éclairée (*aprakāśarūpa ?*), [non manifestée].

Et alors le *puruṣa* demeure seul, est délivré.

Comme il ne périt pas quand la *vikṛti* périt, et demeure toujours en son être propre (3), il est éternel (*nitya*).

Comme la *prakṛti* est active (*kartar*), que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives, tandis que le moi reste indifférent à l'action, il est inactif (*akartar*).

Il est « jouisseur » (*upabhoktar*) de la manière que nous avons expliquée.

Comme il n'a pour nature (*svabhāva*) ni *rajas*, ni *tamas*, ni *sattva*, il est sans qualités (*nirguṇa*).

---

(1) *Bodhic. ibid.* : caitanyātmakam ātmānam icchanti / na tu buddhisaṃbandhat / buddheḥ svayam acitsvabhāvatvāt / caitanyaṃ puruṣasya svarūpam iti vacanāt

(2) M. R. Garbe veut bien m'écrire : « Auf einer Vermengung zweier Gleichnisse beruht meines Erachtens an « la femme d'autrui » wofür das festgehende *kulavadhūvat*, « die Frau aus guter Familie », zu erwarten wäre. Hier scheint mir der Verfasser des Madhyamakāvatāra das bekannte Gleichniss mit dem andern auch in den Sāṃkhya-Texten gebrauchten Gleichniss von der schönen Frau vermischt zu haben, deren Sattva-Natur sich ihrem Gatten, deren Rajas-Natur sich ihren Neberfrauen und deren Tamas-Natur sich *einem fremden Manne* gegenüber äussert, der gleichgiltigkeit gegen sie empfindet. See meine Sāṃkhya-Philosophie, p. 166, 167.

« Sans s'irriter contre l'*ātman* » besagt gewiss, dass die Prakṛti im Augenblick der Erlösung des Atman-Puruṣa keinen Grund zum Zorn hat, weil sie durch den Vorgang ja nichts einbüsst. Denn in Wahrheit hat ja niemals irgend eine Verbindung bestanden ....

(3) *yan gar bai ño bo.* — Je trouve l'expression *yan gar du* dans *Wassilieff*, p. 309 (381).

Comme il est omniprésent (*vibhu*), il est sans mouvement (*niṣkriya*).

Tels sont les caractéristiques (*viśeṣa*) du *puruṣa*.

(237,20) Mais, dira-t-on, vous dites que la *Prakṛti* est active, que quelques-unes des *vikṛtis* sont actives : quelles *vikṛtis* sont donc actives, et quelles inactives ?

Pour répondre avec précision à cette question, quelques mots sont d'abord nécessaires.

Il y a trois *guṇas, rajas, tamas* et *sattva*. Le *rajas* consiste en agitation et mouvement (*upastambhaka*° (?) *calātmaka*); le *tamas* en lourdeur et enveloppement (*guru, varaṇaka*) ; le *sattva* en légèreté et manifestation (*laghu, prakāśaka*) (1). Synonymes : *duḥkha, moha* et *sukha*.

Les *guṇas*, en l'état d'égalité (*sāmyāvasthā*) (2), c'est le *pradhāna*, [ainsi nommé] parce que les *guṇas* y sont prééminents (?) (*pradhānībhūta*) et apaisés. Les *guṇas*, en l'état de non-évolution (*avikṛtyavasthā*), c'est la *prakṛti*.

De la *prakṛti* [procède] le *mahat*, ou *buddhi*. Du *mahat*, l'*ahaṃkāra*, qui est triple, *vaikṛta, sāttvika* et *tāmasa* (3).

De l'*ahaṃkāra vaikṛta* procèdent les cinq *tanmātras*, à savoir *rūpa, śabda, gandha, rasa* et *sparśa* ; des cinq *tanmātras* procèdent les éléments (*bhūtas*), terre, eau, feu, vent et espace.

De l'*ahaṃkāra sāttvika*, les cinq organes d'action, parole, main, pied, excrétion, génération ; les cinq organes intellectuels, œil, oreille, nez, langue, peau ; et le *manas* qui est à la fois d'action et intellectuel ; soit, en tout, onze.

L'*ahaṃkāra tāmasa* fait exister (*pravartayati* ?) les deux autres *ahaṃkāras*.

Le *mahat*, l'*ahaṃkāra* et les cinq *tanmātras* sont *prakṛti* et

(1) Comparer *Sāṃkhyakārikā*. 13.

(2) *sāmyāvasthā*, *Bodhicaryāv*. ix. 128.

(3) Voir Garbe, *Sāṃkhya-Philosophie*, p. 236, 249 les trois *ahaṃkāras*, *vaikṛta* ou *vaikārika*, *taijasa*, *bhūtādi*. — M. Garbe m'écrit : « In der Beschreibung der drei Formen der Ahaṃkāra stimmen alle mir bekannten Sāṃkhya-Texte überein ; die Darstellung ihres Textes habe ich nirgends befunden ; sie verwirrt die festgehende Begriffe und scheint mir einfach als falsch bezeichnet werden zu müssen.

vikṛti ; les dix organes et le *manas,* et les éléments (*mahābhūtas*), sont seulement *vikṛti ;* la *prakṛti* seule n'est pas *vikṛti.*

De même que les Sāṃkhyas admettent cette définition du moi, de même les systèmes des infidèles se diversifient en raison de leurs diverses manières de définir le [moi]. (239,6)

Les Vaiśeṣikas, en effet, proclament neuf qualités (*guṇa*) du moi : *buddhi*, *sukha*, *duḥkha*, *icchā*, *dveṣa*, *prayatna*, *dharma*, *adharma* et *saṃskāraśakti* (1).

La *buddhi* est perception des objets (*viṣayagrāha ?*).

Le *sukha*, jouissance d'objet désiré (*iṣṭaviṣayānubhava*).

Le *duḥkha*, le contraire.

L'*icchā*, le désir de la chose (*bhāva*) qui est souhaitée.

Le *dveṣa*, l'aversion à l'égard de l'objet non souhaité.

Le *prayatna*, l'habileté de la pensée, pour le but à réaliser (*sādhyārthe*), jusqu'à ce qu'il soit atteint.

Le *dharma*, c'est ce qui réalise le bonheur (*abhyudaya*) et le bonheur suprême (*naiḥśreyasa*).

L'*adharma*, c'est le contraire.

La *saṃskāraśakti* (ou °*bala*) est ce qui, produit par la connaissance, est cause de connaissance (2).

Aussi longtemps que ces neuf qualités de *l'ātman* restent unies à l'*ātman*, aussi longtemps [le *puruṣa*] transmigre en raison de l'accomplissement des actions bonnes et mauvaises en relation avec ces [qualités] ; mais lorsque le *puruṣa*, par la connaissance exacte, a coupé, avec leurs racines, les qualités, *buddhi*, etc., alors, demeurant en lui-même, il est délivré.

Cet *ātman* [des Vaiśeṣikas] est donc éternel, actif, jouisseur, doué de qualités, et, par son omniprésence, sans mouvement. Quelques-uns, toutefois, disent qu'il est doué de mouvement par expansion et rétraction.

Les partisans des Vedas (*vedavādinaḥ*) soutiennent que [l'*ātman*], (240,8)

---

(1) Comparer *Praśastapādabhāṣya*, p. 70.

(2) Le *saṃskāra* est la trace, laissée par une perception (*anubhava*), —, laquelle est connaissance, — qui produit la mémoire (*smṛti*), — qui est aussi connaissance.

comme l'espace dans la cruche, etc. (1), est, par la variété des corps, un et multiple ; et le reste.

(240,11) C'est ainsi que les systèmes des infidèles s'opposent les uns aux autres en raison des divers caractères qu'ils attribuent à l'*ātman*. Mais, de quelque manière que chacun d'eux l'entende, cet *ātman*

122. « Étant dépourvu de naissance, comme le fils d'une femme stérile, un tel *ātman* n'existe pas ; il ne peut être le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi (*ahaṃkāra*) ; nous pensons que, même au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'existe pas ».

Parce qu'il est en contradiction avec un *svato 'numāna* [c'est-à-dire avec un raisonnement que doivent admettre les partisans de l'*ātman*] (2) : « L'*ātman*, comme vous le décrivez, n'existe pas ; parce qu'il n'est pas né ; comme le fils d'une femme stérile ». Il ne peut être (*yujyate*) l'objet (*viṣayatvena*) de l'idée de moi, parce qu'il n'est pas né. Non seulement il n'existe pas en réalité et ne peut pas être l'objet de l'idée de moi, mais encore, au point de vue de la *saṃvṛti*, il n'est ni existant, ni objet de l'idée de moi.

(241,4) Non seulement il n'existe pas et ne peut être l'objet de l'idée de moi, mais encore :

123. « Quels que soient les attributs (*viśeṣa*) de l'[*ātman*] enseignés par les infidèles dans leurs différents traités, tous tombent sous l'argument de non naissance [de l'*ātman*], laquelle non naissance les [infidèles] admettent eux-mêmes (*svaprasiddha*). Par conséquent aucun de ces attributs n'existe ».

D'après la doctrine des Sāṃkhyas, les attributs de l'*ātman* sont l'éternité, la non-activité, la jouissance, l'absence de qualités et de mouvement. L'*ātman*, cependant, n'est pas éternel, n'est pas

(1) Comparer *Vedāntasūtras*, iii, 2, 34, *Madhyamakavṛtti*, p. 375.1.

(2) Pour l'équivalence *raṅ ñid kyi rjes su dpag pa* = *svato 'numāna*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 21, n. 5.

Les partisans de l'*ātman* admettent le *hetu* de ce raisonnement : « parce qu'il n'est pas né » ; reste à leur prouver que tout ce qui existe est né, est momentané : *yat sat tat kṣaṇikam* ... (*Sarvadarśana*, p. 12).

inactif.... n'est pas sans mouvement ; parce qu'il n'est pas né en soi ; comme le fils d'une femme stérile.

De même pour la doctrine des Vaiśeṣikas : l'*ātman* n'est pas éternel, n'est pas actif, etc. ; parce qu'il n'est pas né en soi.

C'est ainsi que, dans toutes les doctrines de l'*ātman*, la nature propre (*svarūpa*) (1) et les attributs de l'[*ātman*] sont réfutés par l'argument de non naissance et l'exemple du fils de femme stérile. (241,17)

Par conséquent, (241,19)

124 a. « Il n'y a donc pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

Il n'y a donc pas d'*ātman* distinct des *skandhas* ; car on ne perçoit pas d'*ātman* indépendamment des [*skandhas*]. S'il en était distinct, il serait perçu comme existant à part (*pṛthak siddha*). Ce n'est pas le cas. Donc il n'est pas différent des *skandhas*,

124 b. « Parce qu'il n'est pas établi qu'il soit perçu indépendamment des *skandhas* ».

Comme dit [Nāgārjuna] :

« Il n'y a pas d'*ātman* différent de l'*upādāna* (= des *skandhas*) ; s'il existait un *ātman* différent [de *l'upādana*], on le percevrait sans *upādāna*. Et ce n'est pas le cas » (2).

De même :

« Si [l'*ātman*] était différent des *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

Non seulement il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*, mais encore (242,15)

124 c-d. « Le monde ne croit pas [qu'un tel *ātman*] soit le point d'appui de l'idée de moi, car ceux-là qui ne le connaissent

---

(1) Le *svarūpa* (existence et qualité d'être point d'appui de l'idée de moi) est réfuté stance 122 ; les *viśesas* sont réfutés stance 123.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 7 (*Vṛtti*, p. 577)
anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate /
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate //

(3) Ibid. xviii, 1 c-d. (*Vṛtti*, p. 341 ; voir ci-dessous p. 285,3)
ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /
skandhebhyo 'nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ //

pas (*vid*) voient cependant l'*ātman* (= ont cependant l'idée de moi) ».

Ceux-là aussi qui ne connaissent pas (ne saisissent pas) cet *ātman* comme vous soutenez qu'il est, voient cependant l'*ātman*, disant « je », « mien », en raison de certaine adhésion [*abhiniveśa-viśeṣāt* : parce qu'ils conçoivent comme « moi » la pensée, le corps, etc.] Donc cet *ātman*, différent des *skandhas*, objet de l'idée de moi, est inadmissible.

(243,2) Mais, dira-t-on, chez ceux-là qui, actuellement, ne connaissent pas cet [*ātman*] comme ayant pour attributs l'éternité, la non-naissance, etc., c'est grâce à une ancienne habitude (*pūrvābhyāsava-śena, °bhāvanā°*) [de l'*ātman* regardé comme éternel, etc.], que se produit l'idée de moi qui a [vraiment] pour objet cet [*ātman* éternel, etc.]

(243,5) Non pas. Car c'est seulement un petit nombre qui, par l'habitude des Traités des [infidèles], voient l'*ātman* [comme vous l'entendez]. Et ceux à qui manque cette habitude, on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux.

Par exemple :

125. « Ceux aussi qui sont hébétés, pendant des millénaires, dans la destinée animale, ne voient pas cet [*ātman*] non né, éternel ; on constate que l'idée de moi existe cependant pour eux. Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* ».

(243,13) Les créatures qui, après des millénaires écoulés, aujourd'hui encore ne sortent pas des naissances animales, elles aussi ne perçoivent pas (*ālamb*) un tel *ātman*. — Le mot « aussi » pour inclure les êtres infernaux, etc. — Bien qu'elles ne perçoivent pas un tel *ātman*, on constate que l'idée de moi existe en elles.

Quel homme sensé ira croire (*abhiniveśam karoti*) qu'un tel *ātman* est le point d'appui (*āśraya*) de l'idée de moi ?

Par conséquent, il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas*.

(244,1) Ici nos coreligionnaires (*svayūthya*) disent :

126 a-b. « Puisqu'aucun *ātman* n'est prouvé différent des

skandhas, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet (*ālambana*) de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ».

Puisque, d'après le raisonnement ci-dessus exposé, un *ātman* différent des *skandhas* n'est pas prouvé, en l'absence de la démonstration d'un *ātman* différent des *skandhas*, ce sont les *skandhas* mêmes qui sont le fondement ou l'objet de la *satkāyadṛṣṭi*. Par conséquent, l'*ātman* n'est que *skandhas* (*skandhamātra*).

Cette thèse est celle de nos coreligionnaires les Sāṃmitīyas (1).
Parmi eux, (244,9)

126 c-d. « Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble sont le point d'appui de la vue du moi (*ātmadṛṣṭi*) ; les autres, que c'est la pensée seule ».

Les uns soutiennent que les cinq *skandhas* ensemble, *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāras*, *vijñāna*, sont le point d'appui de la *satkāyadṛṣṭi* : « ce sont ces [*skandhas*] qu'on prend pour l'*ātman* (*tatra ātmābhinineśa iti*) ».

Comme l'a dit Bhagavat : « O moines, les religieux et les brahmanes (244,15)
qui voient (*samanupaśyanti*) « moi », ils voient seulement les cinq *upādānaskandhas* » (2).

C'est pourquoi, disent-ils, il leur a été déclaré que la vue relative au moi et au mien est *satkāyadṛṣṭi*, en vue de mettre en lumière que : « Cette vue que vous avez [du moi et du mien] porte sur la masse (*kāya*) du périssable (3), et non sur le moi ou le mien ».

---

(1) Sur les doctrines des Sāṃmitīyas, voir ci-dessous p. 268.7 ; *Madhyamakavṛtti*, 148, n. 1, 192, n. 3, 276, 2 ; *Saḍdarśana*, p. 46 ; *Abhidharmakośavyākhyā*, vātsīputrīyā āryasāṃmatīyāḥ ;

(2) = ye bhikṣavaḥ śramaṇā vā brāhmaṇā vātmeti samanupaśyanti pañcopādānaskandhān eva te samanupaśyanti.

Même texte ci-dessous p. 254.14.

(3) hjig pai bdag ñid kyi thsogs la. — *satkāya* = hjig thsogs ; *hjig* (= *périssable*) étant ici l'équivalent de *sat*, il faut comprendre : *sadātmakasya kāya* : la masse des choses qui sont. — Voir la version proposée par Oldenberg (trad. Foucher, 2e éd. p. 389) : « *Satkāya* signifie mot à mot « l'ensemble de ce qui est » ; en quoi l'emploi de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » est complétement d'accord avec la terminologie bouddhique ».

M. Walleser a ingénieusement expliqué *sakkāya* = svat-kāya, « son corps ».

(245,2) Les autres soutiennent que [l'idée de] moi [porte] sur la pensée. En effet, le mot *ātman* est employé pour désigner la pensée dans le śloka :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; quel autre pourrait être protecteur ? Car quand l'*ātman* est bien réglé, le sage obtient le ciel » (1).

Comment cela ? [Pourquoi *ātman* désigne-t-il ici la pensée ?]

Parce qu'il n'y a pas d'*ātman* différent des *skandhas* et parce qu'un autre sūtra enseigne le règlement de la pensée :

« Le règlement de la pensée est une bonne chose ; la pensée réglée amène félicité » (2).

C'est pourquoi la pensée, fondement de l'idée de moi, est appelée *ātman* (*citte ātmaprajñaptiḥ*).

(245,14) Il faut répondre :

127. « Si l'*ātman* était les *skandhas*, ceux-ci étant multiples, l'*ātman* serait multiple ; l'*ātman* serait quelque chose de réel ; et la connaissance d'une telle chose réelle ne pourrait être erronée » (3).

Celui qui admet que l'*ātman* est les *skandhas*, doit admettre que, les *skandhas* étant multiples, l'*ātman* aussi est multiple.

Celui qui admet que l'*ātman* est la pensée, doit admettre que, la pensée étant multiple, — soit par la division en connaissance

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 354.5 ; *Bodhicaryāvatāra*, ix, 73 ad finem ; *Udānavarga* de Dharmatrāta, xxiii, 10, etc.

ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet /
ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti paṇḍitaḥ //

(2) Voir *Bodhic.* loco citato

cittasya damanaṃ sādhu cittaṃ dāntaṃ sukhāvaham /

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342.5

skandhā ātmā ced atas tadbahutvād
ātmānaḥ syus te 'pi bhūyāṃsa eva /
dravyaṃ cātmā prāpnuyāt tādṛśaś ca
dravye vṛttau vaiparītyaṃ ca na syāt //

La lecture *tādṛśaś ca* est certainement fautive ; d'après la version tibétaine *tādṛśa* doit s'accorder avec *dravye*.

visuelle, etc., soit parce que la connaissance naît et meurt à chaque instant, — l'*ātman* aussi est multiple.

Ou bien le défaut (*doṣa*) doit être formulé [contre les deux thèses] suivant qu'elles s'y prêtent (*yathānyāyam*).

Le défaut indiqué dans la stance (1) [multiplicité de l'*ātman*] doit être formulé contre les doctrines de l'*ātman-skandhas* et de l'*ātman-vijñāna*; l'autre défaut, d'anéantissement (*uccheda*) (2), n'existant que dans celle-là seule (??), doit aussi être formulée contre les deux thèses.

Or on n'admet pas que l'*ātman* soit multiple ; il y a un *āgama* : « Le monde naissant, le *pudgala* naît unique » (3).

dravyaṃ cātmā prāpnuyāt : « l'*ātman* serait une chose réelle ». (246,9)

En effet, — comme on nomme *skandhas* les choses réelles, *rūpa*, etc., différentes les unes des autres en raison de la division en passées, etc. ; et comme ces mêmes [*skandhas*] seraient qualifiés « *ātman* », — l'*ātman* serait une chose réelle.

Or ce n'est pas admis (*iṣṭa*) [par nos coreligionnaires] en présence des textes :

« Moines, il y a cinq [choses] qui ne sont que nom, manière de parler, désignation. Quels cinq ? Le temps passé, le temps à venir, l'espace, le *nirvāṇa* et le *pugdala* » (4).

Et, de même :

« De même qu'on dit « char » en raison de l'ensemble des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel (*sattva*) » (5).

Par conséquent les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* parce qu'il s'ensuivrait la conséquence que l'*ātman* est une chose réelle.

En outre, la *satkāyadṛṣṭi* ayant pour objet (*viṣaya*), [dans (247,3)

(1) ñes pa hdi = ce défaut là.

(2) Voir p. 247.9, 248.2.

(3) *Aṅg.* i, 33 : ekapuggalo bhikkhave loke uppajjamāno uppajjati....

(4) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 389.5 : pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ vyavahāramātraṃ saṃvṛtimātraṃ yad utātīto 'dhvā 'nāgato dhvā 'kāśaṃ nirvāṇaṃ pudgalaś ca.

(5) Comparer *Saṃyutta*. i. p. 135 et ci dessous, p. 257.
yathā hi aṅgasambhārā hoti saddo ratho iti /
evam khandhesu santesu hoti satto ti sammuti //

l'hypothèse du *skandha-ātman*,] une chose réelle, elle serait exempte d'erreur (*vaiparītyaṃ na syāt*), comme la connaissance (*jñāna*) du bleu, du jaune, etc. (1).

Par conséquent, ou bien la *satkāyadṛṣṭi* ne serait pas abandonnée par l'abandon du *samudaya* (*°prahāṇāt*), ou bien, comme la connaissance visuelle qui a pour objet le bleu, jaune, etc. sans plus (*nīlādimātrālambana*), elle ne serait abandonnée que par l'abandon de l'attachement (*chandorāga*) qui a pour objet les [*skandhas*] (*tadālambana*) (2).

(247,8) En outre,

128. « L'*ātman* serait certainement anéanti au moment du *nirvāṇa* ; il y aurait, avant le nirvāṇa, d'instant en instant, destruction et naissance [de l'*ātman*] ; l'agent détruit, son fruit n'existerait pas ; un autre mangerait l'action accumulée par un autre » (3).

Si l'*ātman* était constitué par les *skandhas* (*°svabhāva*), l'*ātman* serait anéanti au moment du nirvāṇa en raison de l'anéantissement des cinq *skandhas* ensemble. — Par conséquent, [votre thèse de l'*ātman-skandhas*] entraîne comme conséquence l'*antadṛṣṭi* par l'adhésion [qu'elle implique] à l'*ucchedānta*, (ou thèse de l'anéantissement) (4).

En effet, l'*antagrāhadṛṣṭi* consiste (*vyavasthāpitā*) dans le fait d'adhérer à l'éternité et à l'anéantissement (*śāsvata-ucchedagrāha*) de [la chose] ayant l'aspect de moi et de mien que, par la *satkāyadṛṣṭi*, vous considérez comme étant l'*ātman*.

Par conséquent, on ne doit pas admettre que l'*ātman* est anéanti au moment du *nirvāṇa*, parce que cette thèse implique l'*anta*-

(1) Voir la définition du *pratyakṣa* dans l'école de Dignāga.

(2) Sur l'expulsion de la *satkāyadṛṣṭi* par la vue de la vérité de la douleur, sur l'expulsion du *rāga* qui exige la *bhāvanā*, voir *Madhyamakavṛtti*, p. 478, n. 3.

(3) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 342

ātmocchedo nirvṛtau syād avaśyaṃ
nāśotpādau nirvṛteḥ prāk kṣaṇeṣu /
kartur nāśāt tatphalābhāva eva
bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ //

(4) = tasmād ucchedāntagrāhād antadṛṣṭiprasaṅgaḥ

grāhadṛṣṭi ; par conséquent, l'*ātman* n'est pas constitué par les *skandhas*.

Dans les instants antérieurs à l'entrée dans le nirvāṇa, de même que les *skandhas* naissent et périssent à chaque instant, de même l'*ātman* aussi naîtrait et périrait, parce qu'il est constitué par les *skandhas*. (248,2)

Par conséquent, de même qu'on ne dit pas : « Ce mien corps était », de même [Bhagavat] n'aurait pas dit : « En ce temps, à cette époque, j'étais le roi Māndhātar » (1), parce que l'*ātman* aurait péri comme le corps, parce que, en ce qui concerne le corps (*tatra*), on admet que c'est un autre [corps] qui [re]naît.

Le Śāstra aussi enseigne que : (248,9)

« L'*upādāna* (= les *skandhas* « assumés ») n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt ; comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (2).

De même :

« Si l'*ātman* était les *skandhas*, il serait sujet à la naissance et à la destruction » (3).

S'il y a naissance et destruction [de l'*ātman*], l'*ātman*, agent, n'existant pas, son fruit n'existera pas. En effet, si celui qui accomplit l'acte n'est pas permanent, alors, en l'absence de l'agent,... (4), les actes ne seront pas en relation avec le fruit. Si le fruit de l'acte accompli par un moment antérieur est goûté (*upabhukta*) dans des moments postérieurs, alors, la rétribution de l'acte accumulé par un autre étant mangée par un autre, (248,17)

bhuñjītānyenārjitaṃ karma cānyaḥ.

---

(1) aham eva sa tena kālena tena samayena Māndhātā nāma rājā cakravārtī abhūvam .... Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 574.6 et note.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6 (*Vṛtti*, p. 576, b. *de ñbyuṅ ba*). Voir ci-dessous, p. 283.2

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca /
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati //

(3) Ibid. xviii. 1 (*Vṛtti*, p. 341)

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet /

(4) las la yaṅ brten pai phyir med pas ??

Il y aura donc destruction [pour l'agent] de l'acte accompli et possession [pour le non agent] de l'acte non accompli (1).

(249,6) On lit aussi dans le Śāstra :

« Si celui-ci [, l'être dans cette existence,] était différent [de celui-là, l'être dans l'existence antérieure], il serait sans connexion avec celui-là [, comme une cruche est indépendante d'un vêtement]. Il coexisterait avec lui. Il naîtrait sans être mort là [à l'existence antérieure] ».

« Anéantissement [de l'agent], destruction des actes, jouissance par un autre des actes faits par un autre, etc. : telles sont les conséquences désastreuses [de la thèse ici combattue] » (2).

Par conséquent, que l'*ātman* soit constitué par les *skandhas* (*skandhasvabhāva*), c'est inadmissible (*ayuktam*).

(249,16) On nous répondra :

Bien que les moments antérieur et postérieur [, le moment de l'acte et le moment de la jouissance du fruit,] soient différents (« autres »), cependant, comme ils sont d'une même série (*saṃtāna*, *saṃtati*), notre thèse ne présente pas les vices que vous signalez.

(249,18) L'auteur réplique :

129 a-b. « Si vous dites que ces vices sont inexistants en raison de l'existence réelle d'une série, — le vice de la série a été expliqué dans la critique faite ci-dessus ».

Dans la stance [ci-dessus] :

« Les *dharmas* de Maitreya et d'Upagupta.... » (3).

---

(1) Voir *Madhyamakavṛtti*, p. 325 et n. 2 : *akṛtābhyāgama*. Comparer *Sarvadarśana*, p. 26 etc., cités trad. *Muséon*, note 188.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 10 et 11 (*Vṛtti*, p. 579)

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpi taṃ bhavet /
tathaiva [ca sa] saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ //
ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśas tathānyena kṛtakarmaṇām /
anyena paribhogaḥ syād evamādi prasajyate //

Lire xxvii, 10. c, avec la version de la Vṛtti : *de bzhin de ni gnas*.

(3) Voir ci-dessus, vi, 61, p. 154.7, où j'ai traduit : « Les *dharmas* qui dépendent de l'affection et de l'aversion ..... » — On a 92.16 *ñer sbas*, 154.7 *ñer spras* et *ñer sbas*, 250.1 *ñer spras* et *ñer sbas*. La *Madhyamakavṛtti*, citée ad 92,16 porte *ñer spas* et fournit l'équivalent *upagrāhaka* opposé à *maitra* (*byams pa*). — D'autre part *ñer sbas* = Upagupta (*Sarad Chandra Das*, p. 488).

[Nāgārjuna] dit aussi :

« Si l'homme [en qui renaît le dieu] est différent du dieu, il n'y a pas perpétuité ; si l'homme est différent du dieu, il n'y a pas série [des « moments » de l'homme et du dieu] (1).

Les conséquences que nous avons indiquées demeurent donc, car on ne peut considérer comme faisant partie d'une même série des [*dharmas* ou *kṣaṇas*, des moments] dont les caractères sont réciproquement différents [,les uns divins, les autres humains].

Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Il n'est pas non plus la pensée. C'est ce que l'auteur montre : (250,10)

129 c. « Donc les *skandhas* et la pensée ne sont pas *l'ātman* (*na yujyate*) ».

Ce n'est pas seulement en raison des conséquences désastreuses exposées ci-dessus que les *skandhas* et la pensée ne sont pas l'*ātman* (*ātmatvena nopapadyante*) ; mais cela résulte encore d'une autre considération :

129 d. « Parce qu'il est faux que le monde soit fini, etc. » (2).

Comme on lit [dans l'Écriture] que le monde n'est pas fini (*antavat*) etc., il est impossible que l'*ātman* (= le monde) soit les *skandhas* ou la pensée.

Les quatorze *avyākṛtavastus* sont lus par toutes les sectes, à savoir : (250,18)

« Le monde est éternel ; le monde est non éternel ; partiellement éternel, partiellement non éternel (3) ; ni éternel, ni non éternel, etc. »

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 16 (p. 583)
devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet /
devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate //

(2) On a probablement :
— —] lokasyāntavattvādyabhāvāt

(3) On trouvera la formule classique *Madh. Vṛtti*, p. 446.9 : *śāśvato lokaḥ, aśāśvato lokaḥ, śāśvataś cāśāśvataś ca lokaḥ*, ... L'équivalent sanscrit de *rtag kyaṅ rtag la mi rtag kyaṅ mi rtag go* (śāśvato 'pi śāśvataḥ, aśāśvato 'py aśāśvataḥ) n'est attesté par aucune source que je connaisse. Je ne pense pas me tromper en traduisant « partiellement ... ». — *śāśvata* = éternité dans le passé ; *ananta* = éternité dans l'avenir.

Comme Bhagavat a dit que ces [points, *vastu*,] ne doivent pas être tranchés, ce sont les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,4) Et ils sont ainsi condamnés (1) : « Si un moine tient que le monde est éternel », dans l'Écriture des Pūrvaśailas (2), « celui qui a l'opinion que le monde est éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion. Celui qui a l'opinion que le monde n'est pas éternel..., que le monde est partiellement éternel..., que le monde n'est ni éternel ni non éternel, il faut prendre contre lui l'acte d'expulsion ». Il est ainsi déclaré qu'il ne faut ne pas demeurer avec eux. — De même pour tous les quatorze *avyākṛtavastus*.

(251,14) Or, si les *skandhas* étaient visés (*grah*) par le mot *loka* (monde) (3), alors, comme les *skandhas* qui naissent et meurent ne sont pas éternels, il aurait été promulgué (*vyākṛta*) que le monde n'est pas éternel. Comme il n'y a pas de *skandhas* au delà du nirvāṇa, il aurait été promulgué que le monde a une fin. De même, il aurait été promulgué que le Tathāgata n'existe pas après la mort.

Or la thèse que le monde a une fin, et les autres [thèses *avyākṛtas*] sont condamnées ; donc il n'est pas possible que l'*ātman* soit les *skandhas* mêmes.

(252,2) En outre,

130. « Dans votre système, le Yogin qui voit l'inexistence de l'*ātman* verrait nécessairement au même moment l'inexistence des choses. — Direz-vous qu'il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* éternel : alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ».

Si l'*ātman* était les *skandhas* [ou] la pensée, au moment où le Yogin, voyant les vérités (*satyadarśanakāle*), voit la vérité de la douleur sous l'aspect de l'absence d'*ātman* (*anātmakākāra*) : « Tous les *dharmas* sont sans *ātman* », il verrait l'inexistence des *skan-*

(1) Le *daṅ* de la ligne 5 attire l'attention ; la syntaxe de la première partie de la phrase présente des difficultés.

(2) Un livre de cette école est cité p. 134.

(3) Par le fait, pour notre auteur, *loka* = *ātman*, le moi dont on ne peut rien dire puisqu'il n'existe pas.

dhas en voyant l'inexistence de l'*ātman* (1). — Or [notre adversaire] ne l'admet pas. — Donc l'*ātman* n'est pas les *skandhas*.

Mais, dira-t-on, lorsqu'on emploie le mot *ātman* à propos de la (252,12) connexion de l'acte et du fruit *(saṃbandhakāle)*, ce mot vise alors les *skandhas* en effet, parce que tout autre *ātman* est impossible ; mais, lorsqu'il s'agit de la vue de l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), alors ce mot vise l'homme intérieurement actif *(antaḥkāra-puruṣa ? ?)* imaginé par les autres [par les infidèles]. Donc, au moment où [le Yogin] voit l'inexistence de l'*ātman*, il voit seulement qu'il n'y a que des *saṃskāras* vides de *puruṣa* intérieur, et la conséquence qu'il verrait l'inexistence des choses [en général] ne s'impose pas (2).

Réponse :

« Si, à ce moment, il abandonne [seulement l'idée de] l'*ātman* (252,18) éternel, alors votre *ātman* n'est plus [, comme vous le souteniez,] pensée ou *skandhas* ».

Si notre adversaire, craignant la conséquence que le Yogin verrait l'inexistence de toutes choses, comprend ainsi le mot *ātman* dans le sens d'un *ātman* éternel, il ne soutient [plus] que les *skandhas* ou la pensée sont l'*ātman* : c'est abandonner sa thèse.

Direz-vous que vous n'admettez pas que [le mot *ātman*] vise (252,20) semblable objet [,un éternel *puruṣa*], et que, partant, il n'y a point faute ?

Non pas. Tantôt, c'est l'homme intérieur qui est l'*ātman* ; tantôt, ce sont les *skandhas* : d'où tenez-vous [cette exégèse], puisque l'arbitraire est inadmissible ?

Du fait de l'impossibilité *(asaṃbhavāt)* (3), direz-vous.

Nous avons aussi montré qu'il est impossible que [le mot *ātman*] s'applique aux *skandhas*. Par conséquent, si vous ne voulez pas

---

(1) Tel est certainement le sens. Peut-être faut-il lire : *bdag med par mthoṅ ba phuṅ po med par mthoṅ bar hgyur*.

(2) Lire l. 18 : thal bar mi hgyur ro sñam na / brjod par bya ste / rtag bdag spoṅ na de thse de yi phyir / khyod kyi sems sam phuṅ po bdag mi hgyur / gal te yaṅ dṅos po rnams med par mthoṅ bar thal bar hgyur bas hjigs nas......

(3) Il est impossible que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans l'énoncé de la vérité de la douleur ; et ci-dessus l. 5 (252,12).

[, contraints par notre *prasaṅga*,] que le mot *ātman* désigne les *skandhas* dans la phrase *sarvadharmā anātmakāḥ* « Toutes choses sont sans *ātman* », de même ailleurs aussi vous devez repousser cette interprétation. Que si, ailleurs, vous voulez que *ātman* désigne les *skandhas*, il faut aussi soutenir cette interprétation pour la phrase susdite.

(253,9) En outre,

131. « Votre Yogin, voyant l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), ne comprendra pas [pour cela] la nature vraie (*tattva*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc. ; entrant en mouvement en raison de la perception du *rūpa*, les [passions], affection (*rāga*) etc. naîtront, parce qu'il ne comprend pas la nature du [*rūpa*].

« Il y a un *kokila* sur les étamines » : cela suffit pour que, sans goûter la douceur des étamines, n'importe qui perçoive (*ālamb*) qu'elles sont douces. « Il n'y a pas de *kokila* sur les étamines » : ce n'est pas une raison pour que celui qui goûte la saveur [des étamines] ne perçoive pas la douceur, bien qu'il abandonne la conviction (*abhiniveśa*) y relative [à savoir qu'il y a un *kokila*].

(253,18) De même, ici aussi, si le Yogin voit de la sorte que les choses (*dharmas*), *rūpa*, etc., sont dépourvues d'un *ātman* permanent, alors, comme il ne connaît pas à fond (*aparijñāna*) leur nature (*svabhāva*), que lui [en] arrivera-t-il ? Pour raisonner autrement (*yadi vā*), comme il perçoit les caractères spécifiques (*svarūpa*) des [objets], *rūpa*, etc., pourquoi, bien que [le *rūpa*] soit sans *ātman*, abandonnerait-il l'affection qui a le *rūpa* pour objet ? Celui-là seulement qui a abandonné les [passions], affection, etc., parce qu'il sait que leurs objets n'existent pas, ne recherche pas les objets de sensation agréable, disant : « Grand bien à l'homme intérieur ! », et n'évite pas le contact avec des objets désagréables par crainte de la souffrance de cet [homme intérieur].

Par conséquent, entrant en mouvement par la perception des [objets], *rūpa*, etc., les [passions,] affection, etc., naissent, parce que manque la compréhension parfaite de la nature des [objets], compréhension qui est la cause de l'abandon des [passions,] affection, etc. ; — comme elle manque chez les infidèles (*bāhyavat*).

Mais, dira-t-on, nous prenons l'Écriture (*āgama*) comme autorité; nous ne sommes pas atteints par l'autorité (*pramāṇa*) du raisonnement (*tarka*) ; et l'Écriture enseigne que les *skandhas* sont l'*ātman* : « O moines, les religieux ou les brahmanes qui voient l'*ātman*, ce qu'ils voient, c'est seulement les cinq *upādānaskandhas* » (1). De même en est-il ici aussi [,dans le cas qui nous occupe]. (254,12)

132. « Si vous soutenez que les *skandhas* sont l'*ātman* parce que le Maître a dit : « Les *skandhas* sont l'*ātman* », ce texte nie [seulement] qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*, car un autre *sūtra* dit : « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, etc. ».

Le texte en raison duquel vous croyez que les *skandhas* sont l'*ātman* ne met pas en lumière le fait que les *skandhas* sont l'*ātman* (*skandhān ātmatvena..*,) : l'intention de Bhagavat est qu'il n'existe pas d'*ātman* différent des *skandhas* ; [et il s'exprime comme il le fait] en vue de condamner la doctrine des infidèles au point de vue de la vérité de *saṃvṛti*, et de mettre en lumière d'une manière exacte la vérité de *saṃvṛti* (2).

Mais, dira-t-on, comment décidez-vous que ce [texte] est [seulement] la négation d'un *ātman* différent des *skandhas* ? (255,9)

Du fait qu'un autre sūtra nie que les [*skandhas*], *rūpa*, etc. soient l'*ātman*.

Comment cela ?

133. « Comme un autre sūtra déclare que le *rūpa*, la *vedanā* ne sont pas l'*ātman*, ni la *saṃjñā*, ni les *saṃskāras*, ni le *vijñāna* non plus, — on n'admettra pas que l'enseignement de [ce] sūtra soit que les *skandhas* sont l'*ātman* ».

Il est donc certain que ce sūtra : « C'est dans les cinq *upādānaskandhas* sans plus (*eva*) qu'ils voient l'*ātman* », nie seulement qu'il y ait un *ātman* différent des *skandhas*. Et le sūtra qui nie que les [*skandhas*,] *rūpa*, etc., soient l'*ātman*, nie que l'objet

(1) Voir ci-dessus p. 244 15.

(2) Je traduis comme si le texte portait : phyin ci *ma* log par gsal bai phyir ; car peut-on comprendre « ... mettre en lumière inexactement .., » ?

(*viṣaya*) de la *satkāyadṛṣṭi*, l'*ātman* « désigné en raison de », (1) ait pour *upādāna* les *skandhas ;* — voilà ce qui en est ; — pour introduire dans la pensée de la réalité (*tattvacitta*). Parce que, l'*upādātar* [c'est-à-dire l'*ātman*] n'étant pas perçu, son *upādāna* aussi n'existe pas ; il y a donc abandon de l'affection pour les [*skandhas*], *rūpa*, etc. [aussitôt qu'on a compris que l'*ātman* n'est pas *upādātar*, n'a pas pour *upādāna* les *skandhas*, n'a pas d'*upādāna*, n'est qu'une désignation, *prajñapti*].

Comme un autre sūtra s'exprime dans ce sens, on n'admettra pas que l'enseignement du sūtra précédent soit que les *skandhas* sont l'*ātman*.

(256,8) D'ailleurs, même à le prendre vous l'entendez (?) (2), l'enseignement de ce sūtra n'est pas capable de montrer que les *skandhas* sont l'*ātman*.

Comment ? dira-t-on.

134 a-b. « Quand [le sūtra] dit que l'*ātman* est les *skandhas,* il est la collection des *skandhas*, il n'est pas de la nature des *skandhas* (*skandharūpa*) ».

De même que quand on dit : « les arbres sont la forêt », la forêt est la collection (3) des arbres, mais n'est pas de la nature des arbres, car il s'ensuivrait que chaque arbre serait forêt.

(256,16) Par conséquent, la collection, n'étant rien que ce soit,

134 c-d. « n'est pas protecteur, dompteur, témoin ; comme elle n'est pas cela, cet [*ātman*] n'est pas la collection ».

Bhagavat a dit que [l'*ātman*] est protecteur et témoin :

« L'*ātman* est le protecteur de l'*ātman* ; l'*ātman* est l'ennemi de

---

(1) *brten nas gdags pa* qui qualifie *bdag* (ātman) correspond, je pense, au sanscrit *upādāya prajñapita* (voir *Madhyamaka*, xxiv, 18, cité ci-dessus 228 ,17), qu'on peut traduire « désigné en raison de », « objet du *vyavahāra*, *vyavahṛta* en raison des causes ». — Voir *Madh. Vṛtti*, 189.13, 285, n. 4.

On a vu que le sens du *pratītyasamutpāda* est l'*upādāya-prajñapti*, ci-dessus p. 288,9.

(2) sgrub pai thsul du ṅes kyaṅ = siddhanayena niścito 'pi ... (!?)

(3) saṃbhāra ? samūha ?

l'*ātman* ; l'*ātman* est le témoin de l'*ātman* pour les bonnes et les mauvaises actions ». (1)

Il a dit qu'il était dompteur :

« Par l'*ātman* bien dompté, le sage obtient le ciel ». (2)

Or il est impossible que la collection en elle-même (*samūhamātra*), n'étant pas une chose réelle (*dravya*), soit protecteur, dompteur, témoin. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas la collection.

Mais, dira-t-on, la collection n'existant pas à part des membres (257,11) de la collection (*samūhin* ??) (3), [l'*ātman*] sera considéré comme étant le fruit même des membres de la collection. Par conséquent, la qualité de protecteur, dompteur et témoin, sera justifiée.

Non pas ; car nous avons exposé le vice de cette conception.

En outre : (257,15)

135 a-b. Alors [, dans votre hypothèse ,] ses membres placés en tas seraient le char, car l'*ātman* est semblable au char ».

Comme l'enseigne le sūtra :

« *ātman* : c'est là une pensée de Satan ; vous êtes hérétique ; ce tas de *saṃskāras* est vile ; il ne s'y trouve pas d'être personnel (*sattva*) ».

« De même qu'on dit « char » en raison de la collection des membres [du char], de même, en raison des *skandhas*, l'opinion commune d'être personnel ». (4)

Donc, (258,7)

135 c-d. « Puisque le sūtra dit que l'*ātman* est en raison des *skandhas*, il n'est pas la simple réunion des *skandhas* ».

[L'*ātman*] n'est pas la simple collection des membres, supports (*upādāna*) de désignation, en raison desquels il est désigné [comme

---

(1) Les pādas c et *d*, *Madh. vṛtti*, 354,8.

(2) Voir ci-dessus p. 245.

(3) On a ici le singulier, mais, ci-dessous, le pluriel.

(4) Comparer *Saṃyutta*, i, p. 135, et ci-dessus p. 246.
kin nu satto ti paccesi māra ditthigataṃ nu te /
suddhasaṅkhārapuñjo yaṃ nayiddha sattūpalabhati //

ātman] (1) ; parce qu'il est désigné en raison [d'eux] ; comme il en est pour ce qui provient des éléments matériels (*bhūta*). — De même que, ayant les éléments pour cause (*hetuṃ kṛtvā*), provenant des éléments, sont désignés le bleu, etc., l'œil, etc. : ni l'un ni l'autre ne sont la simple réunion des éléments. De même l'*ātman*, qui est une désignation (*prajñaptyātmaka*) dépendante (*hetuṃ kṛtvā*) des *skandhas*, ne peut pas être la simple collection des *skandhas*.

(258,16) Mais, dira-t-on, la cruche, etc., infirment le caractère contraignant (*niyama*) [du *hetu* de votre syllogisme, car on dit cruche en raison de terre, eau, etc. (*bhūtāny upādāya prajñapyate ghaṭaḥ*); et cependant la cruche n'est qu'une réunion des éléments].

(258,17) Non pas, car il n'est pas prouvé que même la cruche, etc., ne soit qu'une collection du *rūpa*, etc., — car la même question se pose [que pour l'*ātman*] (2).

258,19) Mais, dira-t-on, il est vrai que le char n'est pas la simple collection de [ses membres], roue, etc., — mais lorsque [les membres] roue, etc., sont doués d'une certaine disposition (ou figure, *saṃsthāna, ākāra*) (3), alors ils obtiennent le nom de char. De même l'*ātman* n'est qu'une construction (, une disposition, *vyūha*, *nyāsa*) des [*skandhas*], *rūpa*, etc.

(259,4) Non pas.

Pourquoi ? dira-t-on.

136 a-c. « [L'*ātman* serait], dites-vous, [simple] disposition [des *skandhas*] : les choses matérielles (*rūpin*) sont susceptibles de disposition ; elles seront donc, pour vous, l'*ātman* ; et la collection

---

(1) yad upādāya yat prajñapyate na tatprajñaptyupādānāṅgasambhāramātram.

D'après les passages parallèles, *Madh. Vṛtti*, 215.$_1$, 285, n. 4, cette version comporterait l'affixe du génitif : btags-pai ñe bar len pai = *prajñaptyupādāna-*

Mais je ne crois pas cette remarque décisive contre la restitution proposée.

A séparer *btags pa* de *ñe bar len pa*, on ne pourrait construire : *tat prajñaptam* ... = « ce désigné », car il faudrait, dans cette hypothèse *btags pa de ni* et non pas *de ni btags pa*.

(2) tulyaparyanuyogāt.

(3) Voir p. 273.$_2$.

des [données spirituelles], pensée (= *vijñāna*), etc. (= *saṃjñā*, etc) ne sera pas l'*ātman* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

136 d. « Parce que les [données spirituelles] ne sont pas susceptibles de disposition ».

N'étant pas matérielles.

Autre point. (259,10)

137 a. « L'*upādātar* ne peut être la même chose que son *upādāna* ».

Pourquoi ? dira-t-on.

137 b. « Dans ce cas, l'acte et l'agent seraient la même chose ».

Upādātar, parce qu'il assume, c'est l'agent ; *upādāna*, parce qu'assumé (*upātta*), c'est l'acte ; l'agent, c'est l'*ātman* ; l'*upādāna*, ce sont les cinq *skandhas*.

Si l'*ātman* était la simple collection des [*skandhas*], *rūpa*, etc., l'agent et l'acte seraient la même chose ; et on ne veut pas de cette conclusion, parce qu'il s'ensuivrait que les éléments et les choses (*rūpāṇi*) qui [en] dépendent, la cruche et le potier, seraient la même chose.

Comme le dit [Nāgārjuna] :

« Si le feu était ce qu'est le combustible, l'agent et l'acte seraient la même chose » (1).

Et :

« Par le feu et le combustible se trouve entièrement expliquée toute la relation de l'*ātman* et de l'*upādana*, en même temps que le tissu [et les fils], la cruche [et ses éléments] (2) ».

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, x, 1
yad indhanaṃ sa cet agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

(2) Ibid. x, 15
agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ paṭaghaṭādibhiḥ //

De même qu'on ne veut pas de l'identité du feu et du combustible, de même faut-il rejeter celle de l'*ātman* et de l'*upādāna* (1).

(260,12) Mais, dira-t-on, cet *upādātar*, qui est l'agent, n'est rien que ce soit : c'est la simple réunion des *upādānas*.

L'auteur dit que cette manière de voir non plus n'est pas justifiée :

137 c-d. « Si on pense que l'acte existe en l'absence d'agent, il n'existe pas, car il n'y a point d'acte en l'absence d'agent ».

Il n'en est pas comme vous pensez : si vous ne voulez pas d'agent, il faut rejeter l'acte, qui n'aurait pas de cause.

Le Sāstra dit :

« De même faut-il juger de l'*upādāna* [, en niant l'existence indépendante de l'*upādātar* et de l'*upādāna*], par la négation de l'agent et de l'acte. Et il faut considérer toutes les autres choses d'après l'agent et l'acte » (2).

(3) Prenant le suffixe *lyuṭ* (= °ana) pour marquer le *bhāva* (*bhāve lyuṭpratyayaṃ kṛtvā*), on a *upādāna* à raison d'*upātti* : [*upādāna* signifie donc l'action (*kriyā*) d'assumer].

Le *bhāva* n'existant pas sans ce qui le produit (*sādh*), sont impliqués ses producteurs : ce qui est assumé (= *karma*, objet de l'action) et celui qui assume (= *kartar*, sujet de l'action).

Prenant le suffixe *lyuṭ* pour marquer le *karman*, objet de l'action, en vertu du [principe] *kṛtyalyuṭo bahulam* (Pāṇini, iii, 3, 113), le mot *upādāna* désigne le *karman*, à savoir ce qui doit être assumé.

---

(1) Que faire de *las ña*, l. 11? *la yaṅ* ??

(2) viii, 13 (*Vṛtti*, p. 189 et 190), cité ci-dessus 227.6

evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ /
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

Notre texte porte ici *bhāvān* et non *dharmān*.

(3) Comparer le commentaire de la *Madh. vṛtti*, p. 189.13 upāttir upādānam / anena copāttikriyām āha / sā ca svasādhanaṃ kartāram upādātāraṃ karma copādānaṃ saṃnidhāpayati = ñe bar len pas na ñe bar len pa ste de ltar na hdis ni ñe bar len pai bya ba bstan la / des kyaṅ raṅ gi sgrub byed byed pa po de ñe bar len pa po daṅ ne bar blaṅ bar bya ba las hdzin par byed ciṅ / .....

Il faut donc lire *upātter upādānam*.

Par conséquent, de même qu'on parle d'acte en raison de l'agent, (261,$_{12}$)
(*karma prajñapyate*) et réciproquement ; de même l'*upādātar* en raison de l'*upādāna*, et réciproquement.

[Le Śāstra] dit encore : (261,$_{14}$)

L'*ātman* n'est pas différent de l'*upādāna* ; il n'est pas non plus l'*upādāna ;* il n'est pas sans *upādāna*; et la conclusion qu'il n'existe pas, est fausse » (1).

Par conséquent, en l'absence d'agent, l'acte aussi n'existe pas. (261,$_{19}$)
Et le [sūtra] qui enseigne : « On ne perçoit pas d'agent, l'acte existe, la rétribution existe » (2), il nie que l'agent existe en soi (*svabhāvena*), et ne nie pas qu'il existe comme membre de la commune pratique des désignations interdépendantes (3), car un [sūtra] dit : « Ce pudgala revêtu d'ignorance accomplit des actes bons, etc. » (4)

Autre point : (262,$_{6}$)

138-139 « Le Muni a enseigné que l'*ātman* est en raison des six *dhātus*, terre, eau, feu, vent, *vijñāna*, espace, et des six *sparśāyatanas*, œil, etc. ; que l'*ātman* est en s'appuyant sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée *(caitta)*. Donc, il n'est pas ces [*dhātus*, etc.] et lui-même (5) ; il n'est pas leur simple collection. Par conséquent, la pensée de les prendre pour moi n'est pas justifiée ». (6)

Il est dit dans le sūtra : « O grand roi ! ce *puruṣapudgala* est

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 8 (*Vṛtti*, p. 577)
evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ /
ātmā nāsty anupādānaḥ nāpi nāsty eṣa niścayaḥ //

(2) Comparer la *Paramārthaśūnyatā* : iti hi bhikṣavo 'sti karma, asti phalaṃ, kārakas tu nopalabhyate .... (*Bodhicaryāvatāra*, ix, 73, p. 474.

(3) upādāyaprajñapyavyavahārāṅgatvena

(4) avidyānugato 'yaṃ puruṣapudgalaḥ .... ; voir *Madh. Vṛ*. 180,$_4$, 558,$_8$ etc.

(5) Je ne vois pas d'autre traduction possible de la formule *de ni de rnams daṅ de ñid ma yin* que nous retrouverons ci-dessous dans le commentaire.

(6) Soit, pour le quatrième pāda,
nāto [yuktā] teṣv ahaṃkārabuddhiḥ

de six *dhātus*, de six *sparśāyatanas*, de dix-huit *mana-upavicāras* ». (1)

(262,17) Les six *dhātus* sont la terre, l'eau, le feu, le vent, le *vijñāna* et l'espace. En raison de ces [*dhātus*], la désignation *ātman* (*ātmā prajñapyate*).

Les six *sparśāyatanas*, depuis le *cakṣuḥsparśāyatana* jusqu'au *manaḥsparśāyatana*. En raison de ces [*āyatanas*], la désignation *ātman*.

Les dix-huit *mana-upavicāras* : les six *saumanasya-upavicāras* relatifs à la couleur, au son, à l'odeur, à la saveur, au tangible, aux *dharmas*; de même pour les *daurmanasya* et les *upekṣā-upavicāras*.

En raison de ces [données] et s'appuyant (? *upa-gṛhya, upādāya* ?) sur la pensée et les *dharmas* succédanés de la pensée (*caittadharmas*), désignation de l'*ātman*.

(263,6) Comme il est dit que l'*ātman* est désigné [comme *ātman*] par le moyen (°*dvāreṇa*) de ces *dhātus*, etc., il n'est pas ces [*dhātus*] et lui-même. Le sens est qu'il n'y a pas identité (*ananyatva*). — Il n'est pas non plus leur simple collection.

Comme les *dharmas* qui ont été énumérés ne peuvent être l'*ātman*, la pensée de les prendre pour le moi n'est pas justifiée.

Puisque, — l'objet de l'idée de moi n'étant pas les *skandhas*, et n'étant pas non plus différent des *skandhas*, — il n'y a pas d'objet de l'idée de moi, — le Yogin, ne percevant pas d'*ātman*, comprend que le « mien » aussi est dépourvu de substance *(asāra)* : écartant tout le *saṃskṛta*, ne se prenant à rien, il obtient le *nirvāṇa* (*anupādāya parinirvāsyati*). — Par conséquent, cet examen (*vicāra*) est grandement propice (*bhadra*)

(263,18) Mais, celui qui soutient que l'objet de l'idée de moi est les *skandhas* et la pensée, dans son système, l'idée de moi durera aussi

---

(1) *Pitāputrasamāgama*, cité *Sikṣāsamuccaya*, p. 244 ; *Bodhicaryāvatāra*, p. 508 : comp. *Majjhima*, iii, p. 240.

ṣaḍdhātur ayaṃ mahārāja puruṣaḥ / ṣaṭsparśāyatanaḥ / aṣṭādaśamanopavicāraḥ.

La version de Bodhic. porte *skyes bu gaṅ zag*, puruṣapudgala, comme la nôtre.

Abhidharmakośav. Burn. 42 a : ṣaḍdhātur ayaṃ bhikṣo puruṣa iti

longtemps que se produiront les *skandhas*, parce qu'ils sont le fondement de l'idée de moi (*ahaṃkāra*).

C'est ce que dit l'auteur :

140. « On comprend l'inexistence de l'*ātman* (*nairātmya*), et on rejette l'*ātman* permanent : mais on ne veut pas que cet [*ātman* permanent] soit le point d'appui de l'idée de moi. Que quelqu'un, dans ces conditions, puisse, par la connaissance du *nairātmya*, abandonner la « vue de l'*ātman* » (, l'idée de moi, *ātmadṛṣṭi*), c'est une doctrine vraiment merveilleuse ! » (1)

Si l'*ātman* est permanent et objet de l'idée de moi, on abandonnera l'idée de moi par la [connaissance de] l'inexistence de cet [*ātman*]. Mais dire qu'en voyant l'inexistence d'une chose différente de l'objet de l'idée de moi, on obtiendra l'arrêt de l'idée de moi, c'est vraiment admirable à vous !

L'auteur montre, par un exemple, l'incohérence de cette opinion :

141. « Il voit un serpent installé dans un trou dans sa maison ; (264,2)
mais, constatant qu'aucun éléphant ne s'y trouve, il n'a plus peur [de l'éléphant] et abandonne toute crainte du serpent même : notre adversaire est vraiment candide ! » (2)

Celui qui, même à proximité de la cause de danger, ne voyant pas le danger (*bhaya*) qui s'y trouve, ne prend pas de précautions (*pratividhānam akurvan*) et, par folie, fait montre d'absence de crainte (*bhaya*), il sera saisi par le serpent.... (3)

L'absence de l'éléphant n'est pas capable d'écarter le danger du serpent. — De même, dans le système de celui qui prend les *skan-*

---

(1) nairātmyāvabodhakāle nityam ātmānaṃ jahāti, taṃ tu ahaṃkārāśrayatvena necchati. tasmāt nairātmyāvabodhād ātmadṛṣṭiḥ kenāpy utsṛjyate ....

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

paśyann ahiṃ chidragataṃ svagehe
gajo 'tra nāstīti nirastaśaṅkhaḥ /
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya //

(3) Je ne vois pas comment interpréter la phrase *phabs pa rñed pa ñid kyis na* = *kinvalābhād eva*.

dhas et le *vijñāna* pour l'*ātman*, l'absence d'*ātman* permanent n'est pas capable d'écarter l'idée de moi qui a pour objet les *skandhas*. Par conséquent, certainement, sa transmigration ne sera pas arrêtée.

(265,4) L'auteur a donc établi les deux thèses, que l'*ātman* n'est pas de la nature des *skandhas* (°*svabhāva*) et qu'il n'est pas différent des *skandhas* : il va montrer maintenant que l'*ātman* (*ātmasattā ?*) ne peut être conçu comme contenant et contenu (*ādhāra*, *ādheya*)

142. « L'*ātman* n'est pas dans les *skandhas*, ni les *skandhas* dans l'*ātman*, parce que cette conception serait possible s'il y avait différence [entre l'*ātman* et les *skandhas*] ; mais il n'y a pas différence : donc, c'est une conception fausse ». (1)

Quand il y a différence, la qualité de contenant et contenu est possible. C'est ainsi qu'on pense : « Le petit lait est dans la mangeoire de métal » ; la mangeoire et le lait étant différents, le monde les voit comme contenant et contenu.

Mais ni les *skandhas* ne sont, de la sorte, différents de l'*ātman*, ni l'*ātman* n'est différent des *skandhas* ; ils ne peuvent avoir la qualité de contenant et contenu.

(265,18) L'auteur montre comment l'*ātman* ne peut être « en possession des *skandhas* » (*skandhavattva*) :

143. « L'*ātman* n'est pas admis comme possédant le *rūpa*, parce que l'*ātman* n'existe pas ; par conséquent, la relation de possession est imposible. Elle existe quand il y a différence : *gomān*,

---

(1) Cité *Madhyamakavṛtti*, p. 434

skandheṣv ātmā vidyate naiva cāmī
santi skandhā nātmanītīha yasmāt /
saty anyatve syād iyaṃ kalpanā vai
tac cānyatvaṃ nāsty ataḥ kalpanaiṣā //

dont la version :

bdag ni phuṅ po la med phuṅ hdi dag
bdag la yod pa ma yin gaṅ gi phyir.

quand il n'y a pas différence : *rūpavān* ; mais l'*ātman* n'est ni la même chose, ni autre chose que le *rūpa* » (1)

Nous avons réfuté plus haut l'identité et la différence de l'*ātman* et des *skandhas*.

Le suffixe qui marque la possession (*mat* ou *vatpratyaya*) est employé dans le cas d'identité, comme par exemple : *rūpavān devadattaḥ*, « Devadatta a un corps (?) » ; dans le cas de différence, par exemple : *gomān*, « [Devadatta] a des vaches ». Mais comme il n'y a ni identité ni différence entre le *rūpa* et l'*ātman*, on ne peut pas dire *rūpavān ātmā*.

Maintenant, voulant enseigner par énumération (*saṃkhyādvāreṇa*), dans un exposé résumé des thèses condamnées, que la *satkāyadṛṣṭi* se meut (*pravṛtta ?*) sur des points d'appui et avec des aspects faux, l'auteur dit : (266,10)

144. « L'*ātman* n'est pas le *rūpa*, ni doué de *rūpa*, ni dans le *rūpa* ; le *rūpa* n'est pas dans l'*ātman*. De même, sous quatre aspects, jugez des autres *skandhas*. Ce sont là les vingt pièces de l'*ātmadṛṣṭi* ». (2)

La *satkāyadṛṣṭi* prend pour l'*ātman*, de quatre manières différentes, les cinq *skandhas* qui sont dépourvus d'*ātman* ; elle a donc vingt pièces.

---

(1) Cité ibidem

iṣṭo nātmā rūpavān nāsti yasmād
ātmā mattvārthopayogo hi nātaḥ /
bhede gomān rūpavān apy abhede
tattvānyatve rūpato nātmanaḥ staḥ //

b. Le MS. porte *mattva*°

La version tibétaine de la Vṛtti rend *rūpato* par *dṅos med phyir* = *arūpataḥ*, *abhāvataḥ*. — « Identité et différence ne sont pas de l'*ātman* parce qu'il n'existe pas », au lieu de : « Identité et différence relativement au *rūpa* ... »

(2) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26

rūpaṃ nātmā rūpavān naiva cātmā
rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca /
skandhān evaṃ viddhi sarvāṃś caturdhā
viṃśaty aṃśā eta iṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ //

(216,19) Mais, dira-t-on, l'examen [de chaque *skandha*] est quintuple. Le Sāstra, en effet, ne dit-il pas :

« Le Tathāgata n'est pas les *skandhas*, ni autre que les *skandhas* ; les *skandhas* ne sont pas en lui ; il n'est pas dans les *skandhas* ; il n'est pas doué des *skandhas* : quel est le Tathāgata ? » (1)

La [*satkāyadṛṣṭi*] est donc de vingt-cinq piéces. Pourquoi dites-vous vingt ?

(267,6) Ces vingt pièces de la *satkāyadṛṣṭi* sont déterminées dans le Sūtra (2). Comme l'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) est impossible si on ne [se] prend aux *skandhas*, la [*satkāyadṛṣṭi*] se meut en s'appuyant sur les *skandhas* de quatre manières.

Comme il ne peut donc y avoir nulle part d'adhésion au moi (*ātmābhiniveśa*) indépendamment des *skandhas*, un cinquième aspect de la *satkāyadṛṣṭi* est impossible. Par conséquent, la *satkāyadṛṣṭi* est seulement de vingt pièces.

Si le Śāstra en indique un cinquième, la thèse de la différence (*anyatva*), c'est pour contredire la doctrine des infidèles.

(267,14) L'Écriture enseigne que le fruit de *srotaāpatti* se manifeste quand sont détruites par la foudre du savoir les vingt hautes cimes de la montagne de la *satkāyadṛṣṭi* :

145. « Ce sont ces hautes cimes placées sur la large montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, avec lesquelles périt la montagne de l'hérésie brisée par la foudre de la connaissance de l'inexistence du moi. » (3)

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 1 (*Vṛtti*, p. 432, 454)
skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ /
tathāgataḥ skandhavān na katamo tra tathāgataḥ //

(2) Voir, par exemple, *Saṃyutta*, iv, p. 287.

(3) Cité *Subhāṣitasaṃgraha*, fol. 26-7 (avec de mauvaises lectures en d. *sahasaiva tu*)
etāni tāni śikharāṇi samudgatāni
satkāyadṛṣṭivipulācalasaṃsthitāni /
nairātmyabodhakuliśena vidāritātmā
bhedaṃ prayāti saha yair ⏑ ⏑ dṛṣṭiśailaḥ //

Voir *Mahāvyutpatti*, 208, viṃśatiśikharasamudgataḥ satkāyadṛṣṭiśailaḥ, rūpam ātmā svāmivat, rūpavān ātmā alaṃkāravat, ātmīyaṃ rūpaṃ bhṛtyavat, rūpe ātmā bhājanavat.

Comp. *Madhyamakavṛtti*, p. 294.8.

On distingue deux formes de *satkāyadṛṣṭi* ; la première, *parikalpitā*, n'existe plus chez le *srotaāpanna* ; la seconde, *sahajā*, demeure.

La montagne de la *satkāyadṛṣṭi*, tant qu'elle n'est pas frappée par la foudre du noble savoir, développée tous les jours par les pierres des passions, existant depuis la transmigration sans origine, élevée dans les trois mondes (*kāmadhātu*, etc.), étendue dans toutes les directions, profonde depuis la terre d'or de l'ignorance, — quand elle périt par la foudre de la connaissance du *nairātmya*, les cimes très élevées qui périssent avec elle, ce sont ces cimes [dont parle l'Écriture].

Maintenant, pour réfuter la doctrine de l'existence réelle (*dravyasattā*) du *pudgala*, qu'imaginent les Ārya-Sāṃmitīyas (1), (268,7)
l'auteur dit :

146. « Quelques-uns soutiennent l'existence réelle du *pudgala* dont on ne peut dire qu'il soit identique ou différent, permanent ou impermanent, etc. ; ils soutiennent qu'il est la connaissance des six *vijñānas* (?) (2) ; ils soutiennent qu'il est aussi le fondement de l'idée de moi ».

Comme il n'est pas perçu (*grahaṇāsiddheḥ*) indépendamment des *skandhas*, le *pudgala* n'est pas autre que les *skandhas* ; il n'est pas non plus de la nature des *skandhas*, parce qu'il serait du même coup sujet à la naissance et à la destruction. Par conséquent, on ne peut dire (*anirvacanīya*) qu'il soit identique ou différent (*tattvānyatvena*) relativement aux *skandhas*.

De même que pour l'identité et la différence, de même on ne peut pas dire qu'il soit permanent (*nitya*) ou impermanent.

Il est aussi la connaissance des six *vijñānas* (3).

Il convient que ce *pudgala* soit une chose réelle (*dravyasat*), car on le qualifie d'agent et de « jouisseur » (*kartṛtvena bhoktṛtvena vacanīya*), car il est en relation avec la transmigration, le *nirvāṇa*, la captivité et la délivrance.

---

(1) Voir ci-dessus p. 244.

(2) rnam çes drug gi çes byar de hdod ciṅ = *ṣaḍvijñānānāṃ jñeyaṃ taṃ icchanti*. — Mais le *pudgala* n'est certainement pas l'objet (*jñeya*) de la connaissance visuelle, etc. — D'ailleurs le commentaire : rnam par çes pa drug gi çes pa yaṅ yin no = *ṣaḍvijñānānāṃ jñānam apy asti*.

(3) Voir la note précédente. — Faut-il comprendre : « c'est lui qui connait par les six *vijñānas* » ?

Ils soutiennent qu'il est l'objet de l'idée de moi.

(269,3) Cette doctrine non plus n'est pas justifiée :

147. « Parce qu'on ne considère pas la pensée comme indicible relativement au *rūpa*, on ne considère pas comme indicible ce qui existe réellement (*saḍbhāva ?*). Si quelque *ātman* était établi comme existant (*bhāvena ?*), de même que la pensée il ne serait pas indicible... » (1)

Ce śloka montre qu'un « indicible » ne peut pas exister réellement (*ḍravyasattayā*).

(269,10) Pour montrer qu'il existe comme désignation, (*prajñaptisattayā*), l'auteur dit :

148. « Pour vous, la cruche n'existe pas absolument (*bhāvasiḍḍharūpa*), parce qu'elle est indicible à l'égard du *rūpa*, etc. ; l'*ātman*, qui est indicible à l'égard des *skanḍhas*, il ne faut pas le considérer comme établi d'une existence en soi. »

On attribue une existence de désignation à la cruche, qu'on ne peut pas dire qui soit identique ou différente relativement au *rūpa*, etc. ; de même l'*ātman*, comme la cruche, existera comme désignation.

(269,19) Ayant expliqué dans ces deux ślokas ce qu'il nie et ce qu'il affirme [relativement à l'existence de l'*ātman*], l'auteur entreprend maintenant, en disant que l'identité et la différence ont pour point d'appui ou réceptacle les choses réelles (*bhāvāśrayatvena*), de nier l'*ātman* parce qu'il n'est pas le point d'appui des qualités des choses (*bhāvaḍharma°*).

149. « Vous ne voulez pas que le *vijñāna* soit différent de lui-même ; vous voulez qu'il soit autre chose que les [*skanḍhas*], *rūpa*, etc. ; on constate ce double aspect [, d'identité et de différence,] dans les choses (*bhāva*). Par conséquent l'*ātman* n'existe pas, parce qu'il est dépourvu de [ces] qualités des choses (*bhāvaḍharmarahitātvāt*) ».

(1) 147 d. Comment faut-il comprendre *grub dṅos* ? « ... étant une chose établie comme est la pensée .. » ?

Si, comme vous le soutenez, l'*ātman* existait réellement *(dravyasat)*, sans aucun doute, comme le *vijñāna*, il ne serait pas différent de lui-même, il serait une chose différente des [*skandhas*], *rūpa*, etc. — Mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, ne possédant pas les caractères (*dharmas*) de la chose, comme la cruche, l'*ātman* n'existe pas [d'existence réelle, *dravyatas*].

Puisque, examiné de la sorte, le *pudgala* ne peut être une chose (270,12)
réelle (*dravya*) :

150. a-c. « Par conséquent le point d'appui de l'idée de moi n'est pas une chose ; n'est pas différent des *skandhas* ; n'est pas de la nature des *skandhas* (°*rūpa*) ; n'est pas le réceptacle les *skandhas* (*skandhādhāra*) ; n'en est pas pourvu. »

Quand on l'examine de près, l'objet (*viṣaya*) de l'idée de moi ne peut pas être une chose réelle (*dravya*) ; ni être différent des *skandhas ;* il n'est pas de la nature des *skandhas* (*svabhāva*) *;* ni le réceptacle (*ādhāra*) des *skandhas*.

— Ou bien [la thèse condamnée est que] les *skandhas* étant son réceptacle, il est contenu dans les *skandhas*. Pour mettre en lumière les deux thèses de [l'*ātman*] contenant ou contenu (*ādhāra, ādheyapakṣa*), le composé (*skandhādhāra*) se rapporte aux deux.

L'*ātman* n'est pas non plus pourvu des *skandhas*.

Par conséquent, qu'on soutienne que l'*ātman* est « désigné », (271,4)
qu'on soutienne qu'il n'est pas perçu *(ālamb)*, il ne faut pas admettre l'*ātman* de la multiple manière qui a été exposée (*yathoktākārais*).

L'auteur dit :

150. d. « Il est établi en raison des *skandhas* ».

De même qu'il n'y a pas naissance sans causes, etc. (= de soi, etc.), bien qu'on admette, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti*, ceci seulement : « ceci naît en raison de cela » (1) ; de même, ici aussi, — comme [l'*ātman*] repose sur la « désignation

(1) Voir ci-dessus 226,1 et suiv.

en raison de », — il faut admettre, en vue de rendre compte de l'expérience mondaine (*laukika vyavahāra*), ceci seulement : « désignation en raison des *skandhas* », après avoir écarté les manières [d'entendre le rapport de l'*ātman* avec les *skandhas*] qui présentent les défauts qu'on a vus, — parce qu'on constate la désignation et la pratique d'*ātman* (1).

(271,15) L'auteur expose un exemple emprunté au monde extérieur en vue d'éclairer ce qu'il vient de dire pour prouver que l'*ātman* n'est que « désignation ».

151. « De même, on ne veut pas que le char soit différent de ses membres ; il n'en est pas non-différent ; il n'en est pas pourvu ; il n'est pas dans ses membres, qui ne sont pas en lui ; il n'est pas leur simple collection, ni leur figure (*saṃsthāna*) (2). »

(272,3) Les cinq thèses de l'identité, de la différence, du contenant, du contenu, de la possession ont été expliquées ci-dessus. Il faut démontrer les thèses relatives à la collection et à la figure ; et l'auteur entreprend de les expliquer :

152 a-b. « Si le char était la simple collection, le char existerait même à l'état de poudre ».

On l'a déjà dit [: la thèse de collection est fausse] ; si on l'expose à nouveau, c'est pour mettre en lumière [la fausseté de la thèse], en indiquant un nouveau défaut.

Pour la même raison, l'auteur dit :

152 c-d. « Comme, l'organisme (*aṅgin* = qui a des membres) n'existant pas, les membres n'existent pas, le char ne peut non plus être la seule figure ».

---

(1) evam ihāpy upādāyaprajñaptisamāśrita [iti] yathoktadoṣavantam ākāraṃ pratyākhyāya skandhān upādāya prajñaptir ity etāvanmātraṃ lokavyavahāravyavasthāpanārtham abhyupagantavyam, ātmavyavahāraprajñaptidarśanāt /

ātmaprajñapti = dire *ātman*; °*vyavahāra* tout l'ensemble de l'activité relative et consécutive à cette manière de dire : souhaiter le bonheur de l'*ātman*, etc.

(2) On a déjà parlé du *saṃsthāna*, ci-dessus 259,1.

Comme, l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas, pour cette raison les membres n'existent pas. Par conséquent de qui le char serait-il la collection ?

Le mot *api* (non plus) pour réunir : le char ne pouvant être la seule figure, il ne peut être la seule collection. — Pourquoi ? dira-t-on. — Parce que l'organisme n'existant pas, les membres n'existent pas : pour cette raison, le char ne peut être la seule figure. Et nos adversaires admettent l'inexistence de l'organisme.

Autre point. Si on veut que le char soit la seule figure, cette (274,2)
figure est ou bien des membres ou bien de leur collection. Si on veut que le char soit une certaine figure des membres, cette figure sera, ou des membres n'ayant pas dépouillé leur figure particulière antérieure, ou des membres l'ayant dépouillée. — La première hypothèse est fausse.

Pourquoi ? dira-t-on.

153. « Si, même quand il fait partie du char, la figure de chaque membre est comme elle était antérieurement, de même que le char n'existait pas dans les membres à part, de même il n'existe pas maintenant [qu'ils sont réunis] ».

Si, à l'époque (dans l'état) de char (*rathakāle'pi*), la figure de la roue, etc. est exactement la figure de la roue, etc. dans l'état antérieur au char (*rathāvasthā);* alors, de même que le char n'existe pas dans les membres séparés, de même il n'existera pas [dans les membres] même à l'époque (dans l'état) de char : parce que la figure des membres n'est pas différente [de ce qu'elle était auparavant].

Acceptera-t-on la deuxième hypothèse, que le char est une (273,18)
autre figure [des membres] ? Dans ce cas aussi,

154. « Si la figure des roues, etc. était différente à l'époque (dans l'état) de char, on la percevrait [différente], — et ce n'est pas le cas. Par conséquent la seule figure des [membres] n'est pas le char. »

Avant [que le char n'existe], les membres du char, roue, axe, chevilles, etc., ont chacun une certaine figure, étant plats, longs,

ronds, etc. Si, à l'époque [où naît] le char, il leur naît une certaine autre figure, on la percevra, et on ne la perçoit pas. Car on ne voit pas que la roue qui a la figure déterminée des rayons, de la jante, du moyeu, etc., prenne une nouvelle figure lorsqu'elle fait partie du char (*rathāvasthāyām*). De même pour l'axe, etc., dont la largeur, etc. n'est pas modifiée. — Par conséquent, il est faux que le char soit la figure des membres.

(274,15) Dira-t-on que le char est une certaine figure de la collection des roues, etc. ? Cette opinion n'est pas justifiée, dit l'auteur :

155. « Comme votre collection (1) n'existe pas, cette figure ne peut être de la collection des membres ; ce qui n'est rien que ce soit, comment y aurait-il une figure s'appuyant sur lui ? »

S'il existait quelque être (*bhāva*) nommé « collection », on pourrait parler (*prajñapyeta*) d'une figure reposant sur lui. Mais la collection des membres n'est rien que ce soit ; et ce qui n'est rien que ce soit, comment pourrait-on parler de la figure qui repose sur lui ? Car il est admis qu'une désignation ne peut avoir qu'un fondement réel (*prajñapter dravyāśrayatva*).

(275,6) Mais on soutiendra peut-être que, s'appuyant sur la collection qui est fausse (*asatya*), la figure aussi est fausse ?

156. « De même que vous soutenez cela, de même il faut savoir que toutes choses naissent fausses (*asatyasvabhāva*), comme fruits (*phalākāra*) dépendant de causes fausses. »

Faux naissent les *saṃskāras*, dépendant de l'*avidyā*, fausse ; fausse naît la pousse, dépendant de la semence, fausse : il faut considérer que toute cause et tout fruit sont, sans exception, faux (2).

Celui qui est incapable, même au prix de cent efforts, de manger seulement (*ou* des viandes), à quoi bon l'absurde poursuite de la réalité semblable à un gibier d'ombre ? (3)

---

(1) Le texte porte *thsogs pa can*, samūhavat ? — Voir ci-dessus 258.19.
(2) kāryakāraṇarūpam asatyasvabhāvam
(3) *ça dag* = *ça stag* ; voir 205.14.

157 a-b. Il s'en suit que l'idée de cruche appliquée à [ces *rūpa*, etc.], qui sont dans la même situation, n'est pas non plus justifiée. »

Quelques-uns disent que l'idée de cruche, etc. s'appliquera aux *rūpa*, etc. qui sont dans la même situation [que les membres du char] (1). Cette opinion aussi est réfutée par l'exemple du char.

Autre point. (276,2)

157 c-d. « Faute de naissance, les [choses], *rūpa*, etc. n'existent pas. Par conséquent, il est impossible qu'elles aient une figure. »

On a expliqué ci-dessus comment les *rūpas*, etc. ne naissent pas ; par conséquent, n'étant pas nés, ils n'existent pas. Comment, n'existant pas, pourraient-ils avoir le caractère de cause des désignations « cruche », etc. ? Par conséquent, les cruche, etc. n'ont pas pour nature une certaine figure des *rūpa*, etc., parce que les cruche, etc., qu'on veut qui aient pour substrat (*upādāna*) une chose réelle (*dravya*), sont impossibles.

Objection. (276,12)
Si le char, discuté de cette septuple manière (stance 151), n'existe pas, alors, le char n'existant pas, les désignations et pratiques mondaines relatives au char seront anéanties. Or on voit la pratique consistant à dire : « Donne le char, achète le char, prépare le char ! » Donc le char, etc. existe, parce qu'il est admis (*prasiddha*) dans le monde.

Réponse. (276,18)
Cette difficulté (*doṣa*) vous concerne seul. Car, le char n'existant pas quand on le discute sous sept aspects comme nous l'avons fait (2), vous cherchez cependant à établir l'existence réelle (*bhāvasiddhi*) [du char] au point de vue critique (*vicāra*), et vous n'admettez pas d'autre manière d'exister (*siddhi*) [que l'identité, et les six autres relations condamnées] ; — comment donc,

---

(1) evaṃ[vyava]sthiteṣu rūpādiṣu kumbhādibuddhir bhaviṣyatīti.
(2) yathoktavidhinā saptabhir ākāraiḥ

pour vous, la pratique mondaine : « Donne le char, etc. » pourra-t-elle s'expliquer (*setsyate*) ? (1)

(277,2) Mais ce n'est pas une difficulté pour nous. En effet

158. « Sans doute, le char n'est établi, ni au point de vue de la réalité, ni au point de vue du monde, d'aucune de ces sept manières [identité avec les membres, etc.] : mais le monde, abstraction faite de la critique (*avicāratas*), le désigne en raison de ses membres ».

Discuté sous sept aspects, de la manière [qu'on a vue, stance 151] :

« On ne veut pas que le char soit différent de ses membres », etc., le char n'est établi ni au point de vue du *paramārtha*, ni au point de vue de la *saṃvṛti* : cependant, le char est désigné en raison de ses membres, roue, etc., par le monde, — non par nous (*eva*) ; — [par le monde] qui renonce à la critique, comme pour le bleu, etc., comme pour la sensation, etc.

Donc, puisque nous acceptons « la désignation en raison de », comme nous acceptons l'*idampratyayatāmātra* du *pratītyasamutpāda* [voir ci-dessus, p. 227,14], notre thèse (*pakṣa*) n'a pas pour conséquence de briser la pratique du monde.

Notre adversaire lui-même doit donc l'admettre.

(277,18) Non seulement, dans notre thèse, se trouvent très clairement établies au moyen de l'adhésion du monde (*lokaprasiddhidvāreṇa*), les désignation et pratique relatives au char ; mais encore les différents noms qu'on donne au [char] doivent être admis au moyen de l'adhésion du monde, abstraction faite de la critique.

Voici ces noms (*evaṃ*) :

159 a-c. Ce même char est un organisme (*aṅgin* = « qui a des membres ») ; il est un tout (*avayavin* = « qui a des parties »); le même est appelé dans le monde agent ; les hommes le reconnaissent comme *upādātar* ».

---

(1) La pratique mondaine doit être acceptée telle quelle. Notre adversaire, qui prétend la justifier rationnellement, la détruit ; voir stance 170.

En raison (*apekṣya*) de ses membres, roue, etc., le char est un organisme ; en raison de ses parties, roue, etc., il est un tout ; en raison de l'action d'assumer les substrats, roue, etc. (*upādeya-upādāna-kriyā*), il est agent ; en raison de son substrat (*upādāna*), il est *upādātar*.

Quelqu'un, comprenant inexactement le sens de l'Écriture, (278,9) pourra décrire inexactement la *saṃvṛti* du monde en l'entendant comme ceci : « Il n'existe qu'une collection de membres, et l'organisme n'existe en aucune façon, parce qu'on ne le perçoit pas à part des [membres] ; de même, il existe seulement des parties, mais non pas de tout ; l'acte seul existe, et non pas l'agent ; l'*upādāna* seul existe, et non pas l'*upādātar* parce qu'on ne le perçoit pas à part de l'*upādāna* », — ce système entraîne, en vertu du même argument, la conséquence de l'inexistence des membres, etc., dont il affirme qu'ils existent seuls (*aṅgamātra*). Donc,

159 d. « N'abandonnez pas la *saṃvṛti* reconnue dans le monde ».

Ce système doit donc être simplement repoussé.

Comme cette *saṃvṛti* du monde n'existe pas lorsqu'on [l']examine (*vicāra*) ainsi [voir les sept aspects du char, etc.] et existe (279,1) par l'adhésion [du monde] indépendante des conceptions imaginaires [de la différence du char et des membres du char, etc.] (1) (*avikalpya prasiddhes*), pour cette raison le Yogin, faisant porter sur elle l'examen par cette même méthode (*etenaiva krameṇa*), plongera vite dans la réalité (*tattva*).

Comment ? dira-t-on.

160. « Ce qui n'existe d'aucune des sept manières, comment existerait-il ? Le Yogin ne perçoit pas son existence et, par là, tout en admettant que cet [inexistant] est établi comme [nous l'avons dit], il entrera aussi facilement dans la réalité. » (2).

---

(1) Le monde croit au char sans se demander quel est le rapport entre le char et ses parties, ou si le char existe en soi.

(2) Pour le quatrième pāda, il est aisé de le traduire en sanscrit : *atra tatsiddhir evam iṣṭavyā ;* voir ci-dessous, deuxième alinéa.

« S'il existait quoi que ce fut établi en soi comme chose, char, etc. (1), cette [chose] existerait (= obtiendrait son existence personnelle, *ātmasattā*) de l'une des sept manières [,différente de ses membres, etc.] ; mais ce n'est pas le cas. Par conséquent, le char est imaginé (*kalpita*) seulement par ceux [dont la vue est] endommagée par la taie de l'ignorance, et il n'existe pas en soi (*svabhāvena*) » : dans le Yogin qui réfléchit naît cette conviction ; et il entre aussi, aisément, dans la réalité.

Le mot « aussi » (*api*) indique qu'en outre la *saṃvṛti* n'est pas détruite [pour le Yogin] : par conséquent, il faut tenir que la [*saṃvṛti*] est établie abstraction faite des conceptions imaginaires [; on dit : « Donne le char », etc., sans penser que le char soit différent de ses membres, etc.]

Les sages, pensant que cette opinion (*pakṣa*) est exempte de défauts et présente des avantages, doivent sans doute l'admettre.

(280,2) Objection.

Que le Yogin ne perçoive pas (*ālamb*) le char, soit. Mais il est faux que le Yogin ne perçoive pas la simple collection des membres du char (2).

Réponse.

Vous êtes ridicule, le tissu brûlé, cherchant les fils dans la cendre.

161 a-b. « Quand le char n'existe pas, alors l'organisme (*aṅgin*) n'existe pas, et ses membres aussi n'existent pas. »

Si on dit : « Ne perçoit-on pas la roue, etc., quand le char a péri ? Par conséquent, comment dites-vous qu'en l'inexistence de l'organisme les membres aussi n'existent pas ? », il n'en est pas ainsi.

C'est seulement l'observateur qui constate [leur] union en char (?) (3), qui pensera : « Ces roues, etc., sont un char », et non pas un autre ; c'est lui qui, voyant les parties du [char], concevra

(1) rathādibhāvasvabhāvena siddhaṃ yadi kiṃ cit syāt.

(2) Je crois bien qu'il faut corriger *med pa ma yin na* ; la lecture *yod pa* .... = « mais le Yogin ne perçoit pas .... ».

(3) rathasaṃbandhaṃ viditvā.

les roues, etc. comme des membres (1). Et les roues, etc., même qui furent unies en char, lorsqu'elles sont jetées à une grande distance, ne sont plus conçues comme membres du char.

Ce point doit être compris par cet exemple : (280,16)

171 c-d. « De même que, le char étant brûlé, les membres n'existent pas ; de même les membres [sont brûlés], l'organisme étant brûlé par le feu de l'esprit ».

Lorsque le char, organisme, est brûlé par le feu, ses membres aussi sont consumés. De même, le char se trouvant complètement brûlé par le feu de l'esprit qui a pour flamme la non-perception, qui est né du frottement des *araṇis* de la critique, — les membres aussi, devenus combustibles du feu de la science (*prajñā*), n'édifient pas leur existence personelle (*ātmānam*), parce qu'ils sont consumés.

De même que, pour ne pas briser la vérité de *saṃvṛti* et pour (281,6) introduire aisément les Yogins dans la réalité, la « désignation en raison de » (*upādāya prajñapti*) est reconnue (*vyavasthāpyate*) en ce qui regarde l'examen du char,

162 a-c. « De même, parce que c'est admis par le monde, nous voulons (*iṣyate*) que l'*ātman* aussi soit *upādātar*, en raison des *skandhas*, des *dhātus* et des six *āyatanas* ».

De même que, le char étant désigné en raison des roues, etc., les roues, etc. sont *upādāna* et le char est *upādātar*, de même on veut que l'*ātman* soit *upādātar* en vérité de *saṃvṛti*, comme le char, en vue de ne pas briser la pratique du monde.

Les cinq *skandhas*, les six *dhātus* et les six *āyatanas* en sont l'*upādāna*, parce que la désignation *ātman* a lieu en raison des *skandhas*, etc. : de même que les roues, etc. sont l'*upādāna* du char, de même les *skandhas*, etc. sont l'*upādāna* de l'*ātman*.

De même que cette manière de comprendre (*vyavasthāna*) (282,2) l'*upādāna* et l'*upādātar* est établie (*vyavasthita*) conformément à la pratique du monde ; de même il faut admettre sa manière de

(1) Le texte porte : « comme un être ayant des membres (*aṅgitvena*) ».

comprendre l'acte et l'agent, comme pour le char. C'est ce que dit l'auteur :

162 d. « L'*upādāna* est l'acte ; ce même [*ātman*], l'agent ».

L'*upādāna*, c'est-à-dire les cinq *skandhas*, est l'acte. L'*ātman* est l'agent.

(292,9) Le moi, qui repose sur la « désignation en raison de » (*upādāya-prajñaptisamāśrita*), ne peut être en aucune façon le support des conceptions de permanence (*sthira*) et d'impermanence, etc. ; par conséquent les conceptions d'éternel et de non éternel (*śāsvata*, existence dans le passé), etc. sont faciles à écarter.

C'est ce que dit l'auteur :

163. « N'étant point une chose (*bhāva*), il n'est pas permanent ; il n'est pas impermanent ; il ne naît ni ne périt ; il n'y a pas pour lui éternité, etc., ni identité (*tattva*) et différence (*anyatva*).

Cet *ātman*, qui est « désigné en raison de », n'est pas permanent, n'est pas impermanent.

(282,20) En effet, si l'*ātman* était impermanent, dans ce cas il y aurait contradiction avec le Śāstra :

« L'*upādāna* n'est pas l'*ātman*, car il naît et périt. Comment ce qui est assumé serait-il celui qui assume ? » (1).

Et ailleurs :

« [L'*ātman*] non plus ne naît pas après avoir été inexistant : car il s'ensuivrait des conséquences fâcheuses, ou que l'*ātman* serait fabriqué, ou qu'il naîtrait sans causes » (2).

(283,11) Pour la même raison, si les *skandhas* étaient l'*ātman*, celui-ci serait sujet à la naissance et à la mort ; et on ne veut pas qu'il soit sujet à la naissance et à la mort. Par conséquent, « les *skandhas* ne sont pas l'*ātman* », cette conséquence aussi s'impose. Par conséquent, l'*ātman* n'est pas impermanent.

(283,15) De même, il n'est pas permanent. Comme il est dit :

---

(1) *Madhyamakaśāstra*, xxvii, 6, cité p. 248.

(2) Ibid. xxvii, 12 (*Vṛtti*, p. 580)

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate /
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ //

« Je fus jadis » : cela est inexact, car ce n'est pas le même être qui existait dans les naissances antérieures qui existe maintenant ».

« Direz-vous que l'*ātman* reste le même, que c'est l'*upādāna* qui change ? Quel est donc votre *ātman* dégagé d'*upādāna* (1) ? »

Le Maître énonce ces deux caractères : « Il ne naît ni ne périt », pour [éviter] la même conséquence qu'il serait sujet à la naissance et à la mort. (284,5)

Il n'y a pas pour lui éternité, etc. ; comme l'a dit le Maître étudiant l'*ātman* au moyen de l'examen du Tathāgata : (284,7)

« Comment, pour cet être apaisé, existerait la tétrade, éternité, non éternité, etc., ou la tétrade, fini, infini, etc. ? ».

« Celui qui s'attache à cette grossière erreur que le Tathāgata existe, imaginant, il concevrait le Tathāgata comme n'existant pas dans le nirvāṇa ».

« Mais comme le Tathāgata est vide de tout être en soi, on ne peut penser qu'il existe ou n'existe pas après la mort » (2).

Il n'est ni identique aux *skandhas*, ni différent. Comme il est dit : (285,1)

« Si l'*ātman* était les *skandhas* il serait sujet à la naissance et à la mort ; s'il était autre que les *skandhas*, il n'aurait pas le caractère des *skandhas* » (3).

---

(1) Ibid. xxvii, 3-4 (*Vṛtti*, p. 573)
abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate /
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam //
sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate /
upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ //

(2) *Madhyamakaśāstra*, xxii, 12-14 (*Vṛtti*, p. 446)
śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam /
antānantādy apy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam //
yena grāho gṛhītas tu ghano 'stīti tathāgataḥ /
nāstīti sa vikalpayan (?) nirvṛtasyāpi kalpayet //
svabhāvataś ca śūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate /
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā //

La version de l'*Akutobhaya*, xxii, 13
gaṅ gis hdzin stug bzuṅ gyur pa
de ni mya ṅan hdas pa la
de bzhin gçegs pa yod ce am
med ces rnam rtog rtog par byed

Suppose la lecture, b. *nāstīti vā vikalpayan*, et la traduction de Walleser, p. 139-140.

(3) Ibid. xviii, 1 ; cité ci-dessus 242,13.

De même, il est dit :

« Le feu n'est pas le combustible », etc. (1).

(285,8) Mais, dira-t-on, pourquoi ces conceptions d'impermanence, etc., ne conviennent-elles pas à l'*ātman* ?

Parce qu'il n'est pas une chose (*bhāva*). S'il existait quelqu'*ātman* de la nature d'une chose (*bhāvasvabhāva*), les conceptions d'impermanence, etc. lui conviendraient. Mais il n'existe aucun ātman, [et] parce qu'il n'existe pas en effet [les dites conceptions ne conviennent pas]. (2)

(285,12) Comme il est dit dans le Sūtra :

« Le protecteur du monde enseigne quatre *dharmas* impérissables (3) : être individuel (*sattva*), espace, pensée de *bodhi (bodhicitta)* et qualités des Bouddhas (*buddhadharmas)* ».

« S'ils étaient des choses réelles (*dravya*), ils seraient périssables ; n'existant pas (4), ils ne sont pas périssables ; c'est pourquoi ils sont déclarés impérissables ».

(286,1) Ceux qui, attachés par la force de l'ignorance à l'idée d'existence (*bhāvābhiniviṣṭa*), pensent, par *satkāyadṛṣṭi* : « Ceci est un moi », [d'une chose] dont ils ne voient pas l'inexistence bien qu'un septuple examen démontre qu'elle ne peut être ni éternelle, ni non éternelle, — ils transmigreront.

164. « [Cet *ātman*] relativement auquel se produit toujours chez les créatures l'idée de moi, relativement aux possessions duquel se produit l'idée de mien, cet *ātman* existe par l'erreur, et il est reconnu [dans le monde] abstraction faite de [toute] conception [y relative] ». (5)

---

(1) Ibid. x, 14 (*Vṛtti*, p. 211)

indhanaṃ punar agnir na

(2) na kiṃ cid ātmā bhavati tadabhāvāt (?) — Je me demande s'il ne faut pas traduire : « ... parce qu'il n'est ni permanent ... » ?

(3) Les deux éditions et Tandjour xxv ont *mi bzad* = *asahya*, *bhīṣma* ; ci-dessous *mi zad* = *avyaya*.

(4) ou « n'étant pas des *dravyas* ».

(5) yasmin nityaṃ jagatām ahaṃkārabuddhir
utpadyate, tasya yad asti tatra
mamagrāhabuddhir utpadyate, sa ātman
akalpyaprasiddho mohād asti

L'*ātman*, tous les infidèles qui l'étudient *(parīṣ)*, errant sur sa nature, — puisqu'il n'existe pas rationnellement (*tasya yuktyānupapatteḥ* ?), — le tiennent pour différent des *skandhas*. Nos coreligionnaires (*svayūthya*) aussi, pensant qu'il n'est pas différent des *skandhas*, prennent les *skandhas* mêmes, sans plus (*skandhamātra*), pour l'*ātman*. Ceux qui comprennent exactement l'enseignement du Tathāgata, sachant qu'il n'existe pas, obtiennent cent fois la délivrance.

La [chose] relativement à laquelle se produit toujours l'idée de moi chez les innombrables créatures, enveloppées d'ignorance (*ajñāna)*, placées dans les destinées, destinées d'homme, de *preta*, d'animal, — c'est ce qu'on entend par *ātman*. (286,17)

Les [choses] relativement auxquelles se produit l'idée de mien, ce sont les choses « miennes » (*ātmīya*) intérieures, œil, etc. qui sont le fondement de la désignation de [l'*ātman*], et les choses extérieures pour lesquelles l'[*ātman*] est le souverain (*adhikar*) ou avec lesquelles il est en relation.

Cet *ātman* est constitué (*siddha*) par l'ignorance (*ajñāna*), et non pas comme être en soi (*svarūpa*).

Comme l'[*ātman*] n'existe pas et comme la pratique [qui le concerne] existe (1) par le fait de l'erreur, les Yogins ne [le] perçoivent absolument pas : comme ils ne le perçoivent pas, ses *upādānas* ne se produisent pas. Donc le Yogin ne perçoit pas de réalité (*rūpa*) en quelque être (*bhāva*) que ce soit, et, par conséquent, il est délivré de la transmigration. (287,4)

Comme dit [le Śāstra] : (287,9)

« Lorsque l'idée de moi et de mien est détruite relativement à l'interne et à l'externe, l'*upādāna* prend fin et, par la destruction de l'*upādāna*, la naissance est détruite ». (2)

Mais, dira-t-on, comment l'absence de moi entraîne-t-elle l'absence de mien ? (287,14)

L'auteur le montre en disant :

---

(1) *vyavahāro prajñapyate* ou peut-être simplement *vyavahriyate*.

(2) *Madhyamakaśāstra*, xviii, 4 (*Vṛtti*, p. 349)
mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca /
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ //

165. « Parce que l'acte qui n'a pas d'agent n'existe pas, pour cette raison le mien n'existe pas sans moi. Le Yogin, voyant donc le vide de moi et de mien, sera délivré. »

De même que la cruche est impossible (*asaṃbhava*) sans le potier, de même, sans moi, le mien n'existe pas. Par conséquent, comme il ne perçoit (*upālamb*) ni moi, ni mien, ne voyant pas la transmigration, le Yogin est délivré. Quand les [*skandhas*], *rūpa*, etc., ne sont pas perçus, les [passions], affection, etc. qui y sont relatives, ne se produisent pas : aussi les Śrāvakas et les Pratyekabuddhas, exempts de prise (*anupādāya*), sont placés dans le *nirvāṇa* ; les Bodhisattvas, bien qu'ils voient l'inexistence de l'*ātman (nairātmya)*, dominés (*paratantra*) qu'ils sont par la compassion, tiennent (*grah*) le courant du désir (1) jusqu'à l'acquisition de la *bodhi*. Les sages doivent donc étudier (*paryeṣaṇā*) l'inexistence de l'*ātman* comme nous l'avons exposée.

[*A continuer*].

---

(1) Lire probablement *srid* pour *sred* = le courant de l'existence.

La Philosophie de M. Goblet d'Alviella et l'Histoire des Religions.

Il n'y a évidemment pas lieu d'examiner dans le détail le recueil que vient de publier M. le Comte Goblet d'Alviella, (1) et qui se compose en majeure partie de comptes-rendus, ou de notes lues à l'Académie de Belgique, relatifs à des ouvrages récemment publiés. Les titres de la table des matières pourraient faire illusion à cet égard. C'est ainsi que, dans le Tome II, les mémoires intitulés : *Les croyances des peuples non civilisés et la forme primitive des religions* et *La méthode comparée et le choix d'un étalon* sont, le premier, un exposé surtout admiratif des idées que M. A. Réville développa dans son ouvrage bien démodé aujourd'hui : *Les religions des peuples non civilisés* ; le second, un court résumé du livre de M. G. Foucart : *La méthode comparative dans l'histoire des religions.* La grande majorité des mémoires est de cette nature. Ce qu'il y a de plus personnel dans ces volumes et souvent de vraiment intéressant, ce sont les articles où l'auteur raconte agréablement ce qu'il a vu au cours de ses voyages, au point de vue religieux ; c'est ensuite sa doctrine qu'il expose, le plus souvent, d'une manière un peu vague, dans plusieurs mémoires, et qu'il ne perd jamais l'occasion d'inculquer à propos des matières de toute nature traitées dans le recueil.

---

(1) *Croyances, Rites et Institutions. Études sur les Problèmes et les Méthodes de l'histoire des Religions.* Trois vol. gr. in-8°. Tome I, Archéologie et histoire religieuse. Hiérographie. — Tome II, Questions de méthode et d'origines. Hiérologie. — Tome III, Problèmes du temps présent. Hiérosophie, par le Comte E.-F.-A. GOBLET D'ALVIELLA, Sénateur, professeur à l'Université de Bruxelles. — Paris, P. Geuthner, éditeur, 13, rue Jacob.

M. Goblet est un enthousiaste et un apôtre de l'Histoire des Religions qu'il regarde comme une vraie science autonome, quoiqu'empruntant ses matériaux à un grand nombre d'autres. « Il est vrai, dit-il, qu'elle est loin d'être achevée, mais elle présente un champ d'action suffisamment vaste et des procédés suffisamment précis pour avoir droit à une place spéciale parmi les sciences historiques ». Et il en appelle au progrès des sciences philologiques qui ont suffisamment interprété les monuments religieux des peuples « pour qu'un esprit façonné aux méthodes d'enseignement, s'il est capable de s'assimiler les travaux d'autrui et de se tenir au courant des découvertes journalières, puisse remplir avec distinction ce que M. Vernes appelle à juste titre une chaire de *vulgarisation scientifique* » (II, p. 56). Ceci fut écrit en 1882. Vingt ans plus tard, M. Harnack, avec une compétence et une autorité tout autres que celles de M. Vernes, qualifiait une pareille entreprise de *heilloser Dilettantismus*, un déplorable dilettantisme. M. Goblet lui-même nous fournit un exemple des dangers de ce genre de dilettantisme. A la page 96 du Tome II, il parle des religions de l'antiquité comme si elles étaient parfaitement connues et capables de fournir « les éléments nécessaires pour se former une vue d'ensemble sur les religions qui se sont succédé à la face du globe ». Or, pour M. Goblet, l'Histoire des Religions n'est pas seulement la description des faits, mais aussi une science « qui a pour objet de formuler les lois de l'évolution religieuse » (p. 95). C'est ce qu'il appelle l'hiérographie et l'hiérologie, auxquelles il ajoute l'hiérosophie qui « a pour objet de formuler les conséquences qu'entraîne, dans le domaine religieux, notre conception philosophique de Dieu, de l'homme et de l'univers » (p. 94). (On ne voit pas bien le lien de cette dernière partie, si étrangement dénommée, avec les deux autres, à moins que la « conception philosophique » ne soit déduite de la considération historique des religions). — Serait-il vrai que les religions de l'antiquité soient aussi connues que le croit M. Goblet? — Oui, ou à peu près, s'il s'agit de la simple description des faits, par ex. le culte des animaux, en Égypte. Mais il n'en est plus de même lorsqu'il s'agit de les interpréter, de préciser le sens qui par ex. s'atta-

chait à ce même culte. Il en est tout à fait autrement lorsqu'il s'agit des origines et de l'évolution des phénomènes religieux. Il fut un temps où Max Müller étudiait l'origine et le développement des religions à la lumière des religions de l'Inde. Aujourd'hui on cherche à éclairer l'origine et l'évolution de la religion védique à la lumière des religions sauvages. Au point de vue de la science positive, dégagée de tout apriorisme, quelle qu'en soit la vogue, les deux méthodes sont équivalentes.

Il est vrai que M. Goblet se rend compte « qu'il n'est pas de religion que l'histoire nous permette de reconstituer dans tous les détails. Il faudra donc, pour remplir des lacunes, recourir à des hypothèses, et ces hypothèses sur ce qui a pu se passer dans une religion déterminée, nous seront principalement fournies par ce qui s'est passé dans d'autres cultes, avec la réserve qu'elles conserveront un caractère empirique et provisoire. » (p. 98). Il n'y aurait vraiment rien à redire à ces paroles si M. Goblet avait soin d'ajouter que ces lacunes sont innombrables et que les hypothèses sont beaucoup trop souvent traitées comme des faits, dont on déduit des conséquences hypothétiques au second degré et plus loin encore, lesquelles sont traitées ensuite de la même manière.

Les résultats de cette méthode, pratiquée avec une virtuosité sans pareille par M. Frazer dans son *Golden Bough,* tant admiré — et utilisé — par les religionnistes, ont été soumis à une critique aussi rigoureuse que spirituelle par M. A. Lang dans son livre *Magic and religion. — Ex fructibus eorum cognoscetis eos* (1). Enfin, comme le dit M. Goblet lui-même, « il y a certaines questions qui échappent complètement à l'action de la méthode historique : ainsi tout ce qui concerne le commencement des religions, à l'exception des cultes dus à l'initiative de réformateurs apparus dans les vingt cinq derniers siècles. » (p. 98) — Cela n'empêche que tous les religionnistes parlent de l'origine et décrivent les premières formes de la religion. Et voilà comment avec de simples faits détachés, anciens ou modernes, on réussit à construire une science autonome, une science qui nous ren-

(1) Comparez Sir G. Lyall, *Asiatic Studies*, II, p. 176.

seigne sur l'origine et l'évolution du facteur le plus important dans la vie des individus et des sociétés, à savoir de la religion. La baguette magique qui fait apparaître cette gigantesque construction, c'est la *méthode comparative.* « Pour résoudre ces problèmes, nous réclamons le droit, non de remplacer, mais de suppléer les méthodes historiques à l'aide des méthodes déductive et comparative en usage dans les sciences naturelles et dans les sciences sociales » (p. 98).

Mais, en fait, la science des religions n'emprunte pas aux sciences naturelles leur méthode ; elle se contente d'accepter leur hypothèse, qui reste nécessairement dans les limites du monde matériel, pour la transporter — comme font beaucoup de philosophes du reste — dans un domaine différent, sans se soucier le moins du monde des affirmations d'ordre métaphysique que cette manière d'agir — ne disons pas raisonner — implique nécessairement. L'hypothèse des naturalistes repose sur des faits ; celle des religionnistes n'est fondée que sur l'analogie ; mais *ab analogia non datur conclusio,* surtout quand il s'agit de faits d'ordre différent. En réalité, l'hypothèse religionniste à la mode n'a de base positive d'aucune sorte.

La foi de M. Goblet dans la méthode comparative provient sans doute de ce qu'il se fait une idée fausse ou exagérée des résultats qu'elle a donnés dans d'autres domaines. D'après lui, elle a permis à des savants de « reconstituer les origines et les développements de presque toutes les institutions juridiques et sociales, du langage, de l'art, de la famille, de la propriété et même de la morale (p. 99-100). » Je ne pense pas trop dire en affirmant que, dans la plupart de ces domaines, les « reconstitutions » sont au moins très incomplètes et hypothétiques, sinon conjecturales.

C'est dans le domaine de la linguistique que la méthode comparative a été appliquée avec un succès réel, qu'elle a donné des résultats positifs qui ont étendu le champ de nos connaissances positives. Mais si elle y est parvenue, c'est justement parce que — contrairement à la « science » des religionnistes — elle a su borner ses ambitions. De fait, la méthode n'a été appliquée jusqu'ici qu'à trois ou quatre groupes de langues, et le seul groupe

qui ait été étudié d'une manière suivie et complète, c'est le groupe indo-européen (1). Dans cette étude on a d'abord renoncé à toute recherche relative aux origines. La Société de Linguistique de Paris exclut formellement ces recherches de son programme, et c'est en vain qu'on chercherait une trace quelconque de cette préoccupation dans le *Kuhn's Zeitschrift*, les *Indogermanische Forschungen* ou autres recueils consacrés à l'étude comparée des langues. Bien plus, on a fini par renoncer à reconstituer même l'indo-européen, ou à rendre compte de la manière dont il s'est formé. Or, M. Goblet croit que « les savantes analyses de la philologie moderne nous reportent à une époque où (le langage) se réduisait — en dehors de quelques onomatopées — à un petit nombre de sons ou de cris exprimant chacun une action physique, et une action physique accomplie par l'homme. Je n'ai pas à expliquer, dit-il, comment les monosyllabes qui accompagnaient les actes humains ont fini par en marquer l'idée, ni dans quelle mesure les progrès du langage ont amené la pensée à prendre possession d'elle-même. Mais nous sommes néanmoins autorisés à en conclure que les créateurs du langage devaient largement prêter leurs facultés aux choses du dehors, — en tant que celles-ci se révélaient par des manifestations assimilables à des actions humaines ; d'autre part, que le bagage des idées conscientes devait être restreint à un petit nombre de notions essentiellement concrètes, embrassant des actes ou des phénomènes physiques d'une occurrence journalière. » (T. II, p 371-372). Il est bien entendu que la science comparée des langues n'a même jamais – depuis Bopp, son fondateur – envisagé aucune de ces questions ! — Ceux qui s'en sont occupés sont des philosophes, parfois un linguiste comme Max Müller faisant de la philosophie ; mais ces spéculations sont entièrement distinctes

(1) On trouve un excellent résumé des résultats obtenus par la grammaire comparée des langues indo-européennes dans Meillet, *Introduction à la grammaire comparée des langues indo-européennes*. L'auteur prend particulièrement soin de montrer la marche des raisonnements qui conduisent à des résultats très importants en soi, mais insignifiants, si on les compare aux résultats — imaginaires — de la science des religions.

de la science comparée des langues, qui s'en désintéresse complètement. Les religionnistes ont adopté le procédé diamétralement opposé. Ils partent d'une certaine *Weltanschauung* qui leur sert à fixer le point de départ et à tracer les lignes générales de l'évolution que les faits viennent confirmer ensuite — comme ils pourraient confirmer une autre construction idéale qu'on substituerait à la leur ; l'*histoire* des religions, comparée ou non, ne joue ici qu'un rôle secondaire, celui d'*ancilla philosophiae*. Et il n'y aurait rien à redire à ce procédé, s'il était donné pour ce qu'il est, si la Science ou l'Histoire des Religions n'avait pas la prétention de passer pour une science historique, fondée sur les faits. M. Goblet reproche à l'abbé de Broglie (T. II, p. 49) de faire de l'histoire *with a purpose*. Mais de Broglie avoue son but ; il part de dogmes et d'une philosophie qu'il croit certaines et cherche à montrer que les faits confirment ses croyances. M. Goblet fait la même chose, mais, en réalité, il donne pour de l'histoire ce qui n'est qu'une philosophie, opposée à celle de de Broglie. Le procédé de de Broglie est d'une haute et rare loyauté.

* * *

Cette philosophie, c'est la doctrine, la théorie préétablie qui, avec des divergences dans l'application, domine l'Histoire des Religions telle qu'elle apparaît, à de très rares exceptions près, chez tous ceux qui y voient autre chose qu'une description des faits donnant lieu à des hypothèses plus ou moins provisoires. A la base de cette doctrine se trouve le transformisme, un transformisme philosophique « qui explique, comme dit M. Le Dantec (1), l'apparition *progressive* et *spontanée* de mécanismes vivants *merveilleusement coordonnés* comme celui de l'homme et des animaux supérieurs ». Ce transformisme s'étend, bien entendu, à l'homme en tant qu'être moral, intelligent et social. Cette doctrine est bien celle de M. Goblet, qui combat M. Le Dantec sous certains rapports, mais qui dit lui-même : « Rien n'interdit de soutenir, avec Haeckel, que la vie est en

(1) *La Crise du Transformisme*, p. 2.

germe dans le monde inorganique et que la conscience en est l'épanouissement chez l'homme. Je ne reprocherai pas à cette thèse de dépasser les limites de l'observation... ». Même les partisans de la thèse qui consiste à dire « que la vie représente simplement un degré supérieur de complexité parmi les réactions physico-chimiques de la matière organisée, doivent reconnaître que la cellule vivante tend à se perpétuer », à former des groupements hiérarchisés formant des êtres complexes, « comportant des différenciations structurales et des fonctions coordonnées absolument étrangères à leurs constituants cellulaires et par suite soumises à des lois nouvelles, non pas contradictoires, mais complémentaires». Soulignons les lignes suivantes : « *Cette dernière observation s'applique également au domaine intellectuel et social* (1). Ce transformisme passe sous silence ou exclut formellement l'action même initiale d'un Dieu essentiellement distinct de son œuvre. Au fond, c'est là la philosophie de M. Goblet. Dans son ouvrage l'*Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, reproduit en partie dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, n°s 102 à 106, 1906, pp. 147-8, il s'exprime ainsi : « Je n'ai pas à prendre ici parti entre les diverses explications du monde qui ont été produites de nos jours, ni même à énumérer en détail des systèmes dont l'exposé rentre plutôt dans une histoire de la philosophie. Si j'ai insisté sur la théologie de l'évolutionnisme, c'est surtout parce que la vogue de cette philosophie nous force à lui accorder une attention spéciale, et aussi parce que, de toutes les grandes thèses contemporaines, c'est celle qui rompt le plus radicalement avec les traditions comme avec les méthodes du passé. Mais je serai le premier à reconnaître qu'il serait injuste de lui réserver le monopole de la conformité aux injonctions de la science. A côté de ceux qui tentent de compléter la doctrine de Spencer dans la voie indiquée par les exigences de notre nature spirituelle et morale, il convient de rappeler globalement les efforts des penseurs qui sont restés fidèles dans leurs constructions philosophiques à la méthode toujours légitime de l'observation interne, sans se

(1) T. III, pp. 332-333.

mettre en contradiction avec les faits établis par l'observation désintéressée de la nature, mais en faisant désormais une part plus grande aux idées d'immanence ainsi que de développement. On peut dire que, sous ce rapport, l'idéalisme allemand avait depuis longtemps pressenti et devancé les généralisations de la science actuelle ».

Les « généralisations de la science » sont sans doute les constructions philosophiques qui mettent en œuvre les données de la science positive. A côté de la philosophie spencérienne, M. G. consent à ne pas condamner, au nom de la science — quel est le sens précis du mot dans les « injonctions de la science » ? — tous ceux qui maintiennent le caractère unitaire du monde, de l'existence dans sa marche progressive.

La philosophie personnelle de M. G. se trouve résumée au T. III, p. 346 :

« La seule base scientifique (1) qu'offre la croyance au progrès indéfini consiste en une déduction inspirée par la direction apparente de l'agent mystérieux et universel que nous nommons *Énergie*. C'est de lui seulement, que dans l'état actuel de nos connaissances (2), on peut dire — ou redire :

« Au commencement était l'Énergie et au delà de l'Énergie, il n'y a que l'Inconnaissable.

« Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'est venu à l'existence.

« En elle était le mouvement, la vie, la raison qui est la lumière des hommes.

« Elle était dans le monde et le monde a été fait par elle, mais le monde ne la connaissait point.

« L'homme est venu, en qui elle a pris conscience d'elle-même, et il lui a rendu témoignage comme du Pouvoir qui travaille incessamment pour mettre l'ordre dans l'Univers ».

---

(1) (2) Que signifie ici *scientifique* et de quelles « connaissances » s'agit-il ? Il est évident que seules des « connaissances » d'ordre idéal — ou imaginatif — peuvent fournir la preuve de l'agent mystérieux et universel — et immanent, sans aucun doute — qui s'appelle Énergie ». Cet abus du mot *science* se comprend dans les éditions de la Bibliothèque de Propagande, destinées à la foule des ignorants et — ce qui est pire — des demi-savants. Mais il est intolérable dans un recueil qui a des prétentions « scientifiques ».

Or, « la croyance au progrès indéfini (p. 345) dépasse, il est vrai, la sphère des phénomènes observables. Mais elle la complète, et, s'il faut ici un acte de foi, c'est une foi aussi nécessaire que celle qui nous fait admettre l'universalité du règne de la loi ou l'unité des forces de la nature ; deux axiomes de haute probabilité, qui ne sont pas vérifiables par l'observation directe ». « Si on envoie l'idée du progrès indéfini rejoindre celle des sanctions posthumes parmi les « préjugés d'un autre âge », la vie des individus et même celle des sociétés ne se présente que comme un travail d'écureuil en cage, et le dernier mot de la sagesse se résume dans la philosophie de l'Ecclésiaste : « Buvons, mangeons et donnons-nous du bon temps, car demain nous mourrons » (1). — Il faut donc *croire* au progrès indéfini, « au progrès final (2), à la venue de surhommes, à l'avenir de l'univers ».

---

(1) Nous lisons dans la Vulgate Ecclesiastes II, 24, « nonne melius est comedere et bibere et ostendere animae suae bona de laboribus suis? Et hoc de manu Dei est... Au ch. XII, on lit : Memento Creatoris tui in diebus justitiae antequam veniat tempus afflictionis (v. 1)... et revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum quidedit illum. » (v. 7). — On le voit, la philosophie de l'Ecclésiaste ne peut se déduire d'une ligne détachée du contexte.

(2) Ces termes sont-ils synonymes? Ce serait étrange. Mais que signifie un progrès *final*? Est-ce un progrès qui aura une fin ; mais alors il ne serait pas indéfini ; ou vers un but *final* qu'il n'atteindrait jamais? Cette fin, ce but n'est certainement pas extérieur à l'Univers, au Grand Tout dirigé par cette espèce d'*anima mundi*, l'Énergie. Dès lors, cette marche doit être le résultat d'une impulsion interne vers un état plus parfait. Et comme l'Énergie jusqu'ici a trouvé sa plus parfaite expression dans l'homme, il ne peut s'agir que de l'homme réalisant enfin son idéal. Mais quel est l'idéal de l'homme? Est-ce un idéal conscient, ou se trouve-t-il dans cette région inconnaissable par définition qu'on appelle le subliminal Self, le subconscient? Qui en décidera, ou qui choisira l'idéal sinon l'homme lui-même, c'est-à-dire chaque homme en particulier — ou tous les hommes — ou la majorité d'entre eux? Mais qui l'emportera, les idéalistes aux nobles aspirations ou les matérialistes pratiquant la philosophie soi-disant de l'Ecclésiaste? Et pourquoi?

La théorie de M. Goblet ne parait différer que par la phraséologie de l'*Ideal der Humanität* dans lequel Goethe et ses contemporains avaient précisé leur philosophie panthéiste au XVIII[e] siècle, et du culte de l'Humanité au siècle suivant. Ainsi s'appliquerait aussi les surhommes (*le* surhomme, dans l'édition du même article dans la Bibliothèque de Propagande).

La métaphysique de M. Goblet diffère de celle de Spencer en ce qu'il distingue une Énergie, qu'il consentirait à appeler *Logos,* de l'Inconnaissable. On se demande auquel des deux il donne le nom de Dieu. La réponse paraît se trouver dans une brochure de la Bibliothèque de Propagande, où nous lisons : « Il y a un principe directeur qui se manifeste dans les forces directrices de l'âme de l'humanité. Il y a Dieu » (1). D'un autre côté, il donne lui-même à la conception de Spencer « d'une Énergie infinie et éternelle de qui procèdent toutes choses » le nom de panthéiste. Au Tome III, p. 78, après avoir cité le passage qui se termine par les mots ci-dessus, il continue : « La formule par laquelle la doctrine de l'évolution nous livre son dernier mot .... c'est tout bonnement le *panthéisme* ou le *monisme* (2) ». Cette manière de parler ne manque ni de clarté ni de franchise.

* * *

Dans quels rapports la philosophie de M. G. se trouve-t-elle avec la méthode qu'il préconise pour la science des religions, ou plutôt quelle est au fond cette méthode elle-même? A la page 255 du Tome II, il nous dit : « On conteste.... l'existence d'une « science » des religions, en tant que possibilité de formuler les lois suivant lesquelles les phénomènes religieux se produisent et se modifient. Sans doute, les explications générales en cette matière sont sujettes à varier avec le point de vue philosophique. Mais, sous la seule réserve d'admettre le principe de continuité qui est à la base des raisonnements scientifiques, on a le droit de penser qu'en dehors de toute idée préconçue, on peut objectivement déduire de la comparaison et de l'enchaînement des manifestations religieuses les conditions générales de leur évolution, et cela avec un caractère de certitude ou au moins de probabilité suffisant pour mériter à ces travaux une place parmi les déductions de la science. » Il serait nécessaire dans cette formule, quasi algébrique, de remplacer le mot « science » par sa

---

(1) B. de Pr., 9me année, n° 14.

(2) On devra donc prendre dans ce sens le passage de la brochure B. de Pr. 9me année, n° 14, p. 48, où il professe sa foi en Dieu, devant qui la raison se prosterne avec humilité pour l'adorer, l'ordonnateur du monde, etc.

valeur, ou ses valeurs précises pour se rendre compte de l'énormité des illusions que suppose la fin de cette phrase.

Cette « loi de continuité » M. G. l'appelle III, 161, « le postulat fondamental de la science contemporaine » ; et il en précise l'application à la p. 394 du T. II : « Quoi qu'on fasse, on n'évitera pas la nécessité de soumettre le sentiment religieux à la loi générale de l'évolution, qui affirme à la fois le principe de la continuité et le principe du progrès : avec la cosmographie, dans le monde sidéral ; avec la géologie, sur la sphère terrestre ; avec la paléontologie, parmi les êtres vivants ; avec l'archéologie et l'*histoire*, dans le *genre humain*. La *seule* thèse qui en *souffrira*, ce sera le vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur l'impossibilité où nous aurions été de le concevoir, s'il n'avait, en quelque sorte, proclamé son existence à l'oreille du premier homme. Mais c'est là simplement une forme plus raffinée de l'argumentation qui prétend fonder sur le miracle, c'est-à-dire sur le renversement des lois naturelles, la croyance à un auteur de la nature ».

Cela revient à dire que l'évolutionnisme est le seul fondement légitime de la « science » ou de « l'histoire » des religions ; que l'histoire de la religion se meut le long d'une ligne qui, passant par le monde de la brute, se continue dans l'humanité rationnelle à travers ses développements (1) ; ce qui présuppose successivement tous les étages de la philosophie de M. G., qui est celle de Spencer dans ses traits essentiels. M. G. a donc tort de donner sa « science », des religions – qui est, avec des variantes, celle des religionnistes en général — comme une science au sens usuel du mot. C'est tout simplement jouer sur les mots.

Le procédé n'a guère d'inconvénients pour les savants, mais il est de nature à égarer les lecteurs de la Bibliothèque de Propa-

(1) En partant de... (quoi ?) pour arriver... à quoi ? — dans son Idée de Dieu, Bibl. de Prop., 1906, p. 52, M. G. parle de « la victoire de la science... qui nous donne une vue plus grandiose et plus harmonieuse de la façon dont Dieu s'est révélé à l'homme, ou... sur la façon dont l'esprit fini est arrivé à prendre conscience de son essence en tant qu'être absolu. » — L'homme est donc l'être absolu qui a déjà pris conscience de lui-même comme tel.

gande sur la véritable valeur des affirmations qu'on lui présente comme les résultats de la « science ». Ne vaudrait-il pas mieux, lorsqu'on prend la responsabilité de convertir les foules à ses idées, de faire comme de Broglie et comme M. Schneider qui, l'un et l'autre, préviennent leurs lecteurs qu'ils font de « l'histoire des religions un instrument d'apologétique ? » (1) C'est peut-être moins habile si l'on a seulement en vue le but que l'on veut atteindre, mais c'est assurément plus respectueux pour la « science » telle que le public auquel on s'adresse la conçoit.

On serait moins sévère pour le procédé de M. G. si sa philosophie et celle de ses maîtres était la seule philosophie existante. Mais en est-il vraiment ainsi ? D'abord, il y a la grande philosophie théiste, qu'il est possible de passer sous silence, mais qui n'en continue pas moins une existence vigoureuse chez les philosophes appartenant aux « orthodoxies » chrétiennes, comme dirait M. G., mais encore chez beaucoup de savants — Claude Bernard, Pasteur, Kelvin et tant d'autres — et dans la foule des esprits cultivés qui ne s'occupent pas de questions théoriques, mais qui croient ou nient ou négligent Dieu, qu'ils conçoivent comme un Être personnel, essentiellement distinct de l'homme.

Disons en passant que M. G. semble se faire une idée assez étrange des conceptions théistes lorsqu'il parle d'un « Dieu proclamant en quelque sorte son existence à l'oreille du premier homme, de l'impossibilité où l'homme se serait trouvé de concevoir Dieu sans cette quasi proclamation, du vieil argument métaphysique qui fait reposer la réalité de Dieu sur cette impossibilité » : ces trois affirmations sont des naïvetés ou des erreurs aux yeux de « l'orthodoxie » à laquelle M. G. paraît avoir voué une antipathie spéciale. Qu'est-ce que tout cela a de commun avec la « science » ?

---

(1) *Entwickelungsgeschichte der Menschheit* (Phylogenetische Psychologie). Erster Band *Kultur und Denken der Alten Aegypter*. Dans son introduction, l'auteur explique qu'il écrira son histoire sur les bases de la philosophie évolutionniste. A la page IX, il dit, en parlant des historiens en général : « La *Voraussetzungslosigkeit* et l'objectivité, en pratique, ne sont que des euphémismes pour désigner un ensemble de postulats inconscients que l'école fournit au spécialiste ».

En dehors de la philosophie théiste, toujours suspecte d'« orthodoxisme », ou du moins indépendamment d'elle, il y a des philosophes qui conçoivent l'enchaînement de l'univers et de l'histoire d'une tout autre façon que Spencer, et qui ont même l'air de ne pas prendre sa métaphysique tout à fait au sérieux. Le fait est que le système de Spencer repose sur tant de suppositions gratuites, qu'il présente tant d'indéterminations et de « sauts périlleux » au point de vue logique ; d'un autre côté il est si compréhensif, si suggestif (1), qu'on se demande si l'œuvre ne relève pas autant de l'art que de la philosophie, et si, à l'exemple de Lucrèce, l'auteur n'eût pas mieux fait de présenter ses vastes conceptions sous la forme d'un poème digne de leur ampleur. Et ceci n'est pas une boutade, ni une impertinence. Spencer dit lui-même qu' « une conception préliminaire vague, mais compréhensive, est toujours utile, puisqu'elle sert d'introduction à une conception plus complète, et qu'à ce titre même elle est indispensable. » (2) Ceci est d'autant plus grave que, comme dit M. Lalande (p. 22), « la philosophie à laquelle nous avons affaire se donne pour essentiellement scientifique... ; elle veut enfin formuler les « idées dernières de la science », considérée comme une et indivisible, tendant vers un axiome universel qu'il s'agit de découvrir. Est-ce le moment de réclamer le droit aux idées flottantes et aux généralisations approximatives ? »

« Il y a, dit M. Lalande, dans la méthode des sciences physiques et morales, deux tendances actuellement en conflit qui suscitent des écoles antagonistes et souvent se combattent à l'intérieur d'un même esprit ». L'une est le naturalisme, l'évolutionisme, le monisme qui « a eu son centre en France au XVIIIe siècle, en Angleterre au XIXe. « La doctrine adverse appuie ses méthodes sur l'opinion contraire : elle croit qu'il y a, dans les phénomènes et les lois du monde, deux actions opposées, dont l'une prédominante dans la vie instinctive et matérielle, l'autre dans le développement intellectuel et moral. Elle oppose le prin-

(1) Voir, J Laminne, *La Philosophie de l'Inconnaissable. La théorie de l'Évolution*, passim ; et André Lalande. *La Dissolution opposée à l'Évolution dans les sciences physiques et morales*, p. 20-23, et *passim*.

(2) Cité par M. Lalande, p. 20.

cipe de la raison aux sensations, et le droit aux luttes naturelles. Elle n'admet entre l'animal et la société qu'une analogie temporaire et limitée, définie par la mesure où cette dernière évolue sous des influences encore inconscientes et automatiques. » (p. 3)

Non, la philosophie de M. G., la philosophie religionniste en général, n'est pas la philosophie tout court. C'est *une* philosophie qui a joui d'une grande vogue, mais qui semble être en danger en ce moment, si l'on en croit M. Le Dantec : « Si la découverte de mutations brusques », dit-il, « entraîne les naturalistes à nier avec De Vries » — qui a fait de nombreux adeptes dans le monde des sciences naturelles — « la valeur des transformations lentes dans la fabrication des espèces actuelles ..... la théorie des mutations est véritablement la négation du transformisme système philosophique (1) ». Quoi qu'il en soit, les termes *philosophie* et *science*, dans le langage moderne désignent des choses toutes différentes, et il n'est pas permis de présenter à un public confiant sa philosophie personnelle sous le masque de faits positifs qui peuvent s'interpréter tout aussi bien d'une autre manière, en se réclamant constamment de l'autorité de la « science ». Le seul procédé admissible, compatible avec la science, avec le respect de la vérité, c'est celui de de Broglie et de M. Schneider. Bien entendu, entre les deux, ce qui est commun, c'est la franchise seulement, étant donné que de Broglie professe une philosophie qui affirme le caractère objectif, absolu, immuable de la vérité. La philosophie de M. Schneider ne lui fournit qu'une base de vérité relative, transitoire.

Nous pouvons ajouter ici brièvement que l'observation des faits actuels, la science, ne favorise nullement, qu'elle tendrait plutôt à ruiner directement les fondements même de la théorie religionniste. Il est bien entendu dans cette théorie que la religion et la morale ont commencé par ce qu'il y a de plus infime ; il est entendu encore que ce sont les populations les plus arriérées qui sont appelées à fournir les informations sur les premières époques de l'histoire religieuse; enfin, on nous dit que les hommes préhistoriques se trouvaient au point de vue intel-

(1) P. Le Dantec. *La Crise du Transformisme*, p. 3.

lectuel et moral au niveau des populations modernes qui vivent dans un état analogue au point de vue matériel. Or, au cours des dernières années, on s'est rendu compte que ce sont les peuplades dispersées connues sous le nom de Pygmées qui, parmi les sauvages actuels, se trouvent au degré le plus élevé au point de vue moral et religieux.

Il sera instructif aussi de prendre note de l'impression faite sur deux hommes éminents par les faits qu'ils ont observés ou étudiés. Voici ce que dit Sir Alfred Lyall qui avait vu et étudié de près l'hindouisme moderne : « ..... le principe de l'évolution semble, pour notre génération post-darwinienne, avoir presque trop complètement absorbé les esprits dans les diverses branches de recherches. Avec l'immense accroissement des matériaux qui réclament une sorte d'ordre matériel pour s'adapter aux facultés humaines, l'emploi de cette hypothèse impérieuse s'est répandu des choses matérielles à l'assortiment des idées ; or, dans cette sphère, l'étude la plus attrayante est celle de l'idée religieuse. Mais, dans cette étude, nous avons à nous occuper des produits étrangers, obscurs, d'une imagination déréglée, [et des problèmes les plus obscurs de la psychologie primitive] : c'est une région où il est aussi facile d'inventer que difficile de vérifier ; et j'incline fort à accepter le conseil de Miss Kingsley aux explorateurs, qu'ils doivent éviter de se mettre en route avec des conclusions préétablies ; que mieux vaut, au contraire, laisser chez soi tout ce bagage avec tant d'autre luxe ingénieux de la civilisation » (1). Il est nécessaire cependant d'ajouter que Sir A. Lyall admet les grandes lignes du schéma évolutionniste tracées par Spencer et Tylor. D'un autre côté, aux moments où l'auteur se préoccupe uniquement des faits qu'il a observés avec tant de soin, il révèle un état d'esprit passablement différent. Dans son étude sur la religion de la province de Bérar, il énumère les diverses pratiques religieuses et les range dans l'ordre ascendant, en partant du culte de simples morceaux de

(1) *Etudes sur les Mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, traduction des *Asiatic Studies* de Sir Alfred C. Lyall. Tome II, p. 177. Les mots entre crochets manquent dans la traduction.

bois jusqu'au culte des dieux suprêmes de l'hindouisme ; mais voici la valeur qu'il attache à ce classement : « Pour offrir un exposé intelligible de croyances et de liturgies aussi compliquées, un système quelconque de classification paraît nécessaire. J'ai donc essayé d'en adopter un, bien que je ne prétende pas avoir trop de confiance dans l'hypothèse qu'elle implique. Si l'on prend pour l'état inférieur de la pensée religieuse la conception qui semble la plus étroite et la plus superficielle, et si l'on remonte, à mesure que s'approfondissent et s'élargissent les idées que je suppose à la racine de toute conception, je répartirai le culte populaire dont le Bérar présente le spectacle d'après la gradation suivante ...... Je dois prévenir que ces divisions ne dénotent en aucune manière des congrégations distinctes formées d'adhérents exclusifs, et qu'elles ne répondent pas davantage à un avancement parallèle dans la civilisation intellectuelle ou dans la position sociale ...... Toutes ces variétés de culte, sauf peut-être les dernières classes de la série (représentent) des idées qui sont moins les rejetons du brahmanisme que des enfants d'adoption. Elles ne proviennent pas d'un enseignement autorisé ou d'une révélation qui contrôlerait et guiderait leur développement ; elles ne sont pas davantage les débris vermoulus d'une foi supérieure ou d'une superstition inférieure. Ce sont autant de conceptions vivantes et fertiles d'espèces qui germent constamment et jettent de nouvelles pousses au temps actuel et dans le pays où on les trouve » (1).

Ainsi donc, coëxistence de cultes inférieurs et supérieurs, sans correspondance avec l'état intellectuel ou social, les cultes les plus bas étant aussi pleins de vie que les autres : autant de choses qui tendraient plutôt à faire croire que différents cultes ou superstitions peuvent germer simultanément dans l'âme humaine, et par conséquent aussi à l'origine même de l'humanité, — à moins qu'on ne parte de l'hypothèse de l'évolutionnisme philosophique sur la genèse de la raison humaine.

Dans son tableau des cultes et croyances du Bérar, Sir A. L. ne parle pas de la croyance de Dieu, au sens que nos langues attachent usuellement à ce mot. Ailleurs il dit : « .... il est

(1) *Ibid.*, t. I, pp. 13-16.

très certain et très facile à prouver qu'un païen inventera et adorera les dieux les moins défendables, tout en gardant simultanément une croyance vague en un but moral, en un jugement et en une distribution de justice à venir. Un Hindou en appelle à Dieu pour attester la justice de sa cause, tout comme pourrait le faire un chrétien. » (1) Ceci rappelle l'*anima naturaliter christiana* de Tertullien, qui parle des païens de son temps dans le même sens que Sir A. Lyall parle des païens de l'Inde moderne, — et non moins les *Êtres Suprêmes* des sauvages dont M. A. Lang s'occupe dans son *Making of religion* et ailleurs. La croyance en Dieu, qui paraît se retrouver *semper et ubique,* si bien que son absence chez un peuple sera bientôt considérée comme une anomalie, n'entre pas facilement dans le schéma de la science évolutionniste des religions, qui s'est toujours refusée du reste à regarder ce fait en face, et qui, lorsqu'elle n'a pu se dérober entièrement, a cherché à en contester l'existence ou à en diminuer la portée.

On le voit, la foi de Sir A. Lyall dans les théories religionnistes n'est pas très ferme ; et les observations qu'il a faites sur le paganisme vivant de l'Inde sont plutôt de nature à l'ébranler encore davantage chez ses lecteurs. Voici maintenant le cas d'un savant éminent qui a été amené par l'étude des civilisations anciennes du bassin de la Méditerranée à les abandonner entièrement, se plaçant ainsi en dehors de la « science » telle que l'entend M. Goblet. Il ne s'agit cependant de rien moins que d'un des plus illustres représentants de la science, telle qu'on l'entend généralement, à savoir Sir William Ramsay. Dans un article de la *Contemporary Review* de septembre 1907, il s'exprime ainsi : « Commençant l'étude de la religion grecque en disciple de Robertson Smith et de Maclennan, et acceptant le totémisme comme la clef de la vérité, j'ai été amené forcément par le témoignage des faits à l'opinion que la décadence est le fait le plus frappant de l'histoire religieuse, et que souvent la théorie moderne prend les derniers produits de la dégénérescence comme des faits de la religion primitive » (p. 343). A la page 339, il avait dit :

(1) *Ibid.*, t I, p. 105.

« Le sauvage primitif qui se développe en passant naturellement du stade du totémisme à la sagesse de Sophocle et de Socrate, ou celui qui, au cours de longues générations, transforme son fétiche, à travers l'état éhohistique, dans le Jéhovah des Hébreux, est inconnu pour moi. Je ne trouve rien chez le Sauvage des temps modernes qui lui ressemble même de loin. Il m'est impossible d'inventer pour mon usage un sauvage primitif portant en lui les principes de tant de merveilles, lorsque je trouve que le sauvage moderne n'en possède absolument aucun ; que, dans beaucoup de cas, il est incapable de se maintenir à côté d'une race plus civilisée, simple dégénéré sans valeur qui a perdu son énergie vitale ; dans d'autres cas, là où il survit, ne montrant cependant aucune capacité pour s'améliorer, sauf par l'imitation de modèles externes (1). Si vous cherchez dans le sauvage moderne un cas analogue à celui des initiateurs de la civilisation primitive des régions méditerranéennes, vous devez prendre votre sauvage comme vous le trouvez. C'est un procédé contraire à la science que d'inventer un sauvage primitif, qui ressemble au sauvage moderne dans la bassesse de ses idées religieuses, mais qui en diffère par la richesse de son développement potentiel au point de vue de la religion et de la civilisation ».

En guise de conclusion, nous pouvons signaler ici la discussion très fine, très pénétrante que M. Lalande consacre aux évolutionnistes qui construisent l'histoire primitive par la méthode anthropologique.

Contentons-nous de reproduire ici l'appréciation générale qui précède ces belles pages :

« La méthode anthropologique consiste à déterminer les états *antérieurs* des races les plus civilisées par la considération des états *actuels* des races que nous appelons inférieures. Les plus hardis, en cette matière, vont même jusqu'à faire partir leurs considérations de « l'homme primitif » auquel ils font jouer suivant les besoins de l'argumentation à peu près le même rôle

(1) L'assimilation du sauvage à l'enfant est trompeuse. Voir Sir A. Lyall. II, p. 120, et comparez Lalande, *La dissolution*, p. 260.

que donnait Condillac à sa statue, ou Buffon à l'Adam fictif dont il raconte les sensations originelles. Pour donner un corps à ce concept, qui revient sans cesse dans les ouvrages de Hæckel, de Fischer, de Romanes, de sir J. Lubbock, que fait-on ? Deux choses : par le raisonnement, on lui attribue une taille moins grande que la taille actuelle, des jambes moins lestes, un appareil alimentaire moins perfectionné (1) ; toutes conclusions qui supposent précisément que l'ensemble des doctrines évolutionnistes est déjà démontré. On cherche alors, par une méthode identique à celle du XVIIIe siècle, quelles sont les « idées primitives naturelles » que devait avoir un tel homme, quelles sont les inférences que raisonnablement il a dû faire (2). — D'autre part, par une soi-disant méthode *a posteriori*, on l'assimile systématiquement à tel ou tel sauvage, pris parmi ceux qui vivent à présent et qui, « autant qu'on peut juger par leurs caractères physiques et leurs ustensiles, se rapprochent le plus de lui (3) ». Mais ceci ne sert qu'à fortifier et à rendre vraisemblable le point de départ, l'Adam évolutionniste, ce mirage d'unité passée qui montre si clairement à quel point la pensée scientifique est éprise d'identification. De lui à nous, quelle distance ! Et quelle absence de documents pour la franchir ! C'est alors qu'interviennent tous les récits des voyageurs et l'amoncellement de coutumes sauvages ou barbares dans lesquelles on ne peut manquer de trouver tous les degrés possibles entre deux extrêmes. En sorte qu'il suffira de ranger dans un ordre convenable les peuplades présentant des caractères appropriés, pour

(1) H. Spencer, *Principes de sociologie*, 1re partie, ch. v : « L'homme primitif : point de vue physique. » Paris, F. Alcan.

(2) « We must set out with postulate that primitive ideas are natural and, under the conditions in which they occur, rational. » *Ibid* ch. VIII : « Idées primitives ».

(3) H. Spencer, *Principes de la sociologie*, 1re partie, ch. IV, § 23 — Cf. le même postulat dans sir John Lubbock : « La condition et les habitudes des sauvages actuels ressemblent à bien des égards, quoique non pas à tous, à ceux de nos propres ancêtres dans une période très ancienne. » Le titre de l'ouvrage en est assez caractéristique : *Origine de la civilisation et primitive condition de l'homme,* ou *condition mentale et sociale des sauvages.*

qu'elles constituent une suite vraisemblable de l'humanité, confirmant en apparence d'une façon solide la théorie du progrès social par la différenciation et l'intégration. C'est avec ces idées préconçues que des historiens en arrivent à dire que si l'on trouve chez ces peuples primitifs quelques traces d'idées philosophiques, on doit supposer *a priori* que ce sont là des interpolations postérieures (1). Les ethnologistes ayant ainsi remanié de leur autorité privée les faits réels, sous l'influence de cette doctrine, les philosophes reprennent chez eux des documents de ce genre, qu'ils considèrent comme primitifs et fournis immédiatement par l'observation ou les textes. C'est ainsi que l'erreur s'entretient en cercle sous le pavillon de l'expérience. Et l'on pourrait presque dire que cette pétition de principe est acceptée, sinon même revendiquée comme un honneur par les anthropologistes, quand on lit chez eux des déclarations de méthode comme celle-ci : « Considérez les races inférieures actuelles comme des types préhistoriques ayant persisté à travers les âges et s'étant arrêtés à des degrés divers de l'échelle du progrès, c'est là une vue féconde, en étroite corrélation avec la méthode évolutionniste qui seule l'a mise en crédit. » (2)

Qui seule *l'a mise en crédit !*

En vérité, M. Letourneau est un enfant terrible !

En résumé, la philosophie de M. G. n'est pas la seule philosophie existante en ce moment ; sa méthode n'a rien de commun avec la méthode comparée pratiquée dans les sciences où elle a donné des résultats positifs, comme dans l'histoire des langues, ou même dans le droit comparé où elle aboutit à quelques probabilités. Au point de vue logique, elle ne soutient pas l'examen, telle qu'elle est employée par lui ou par Lord Avebury (Lubbock), ou même par Tylor. Elle est regardée avec défiance ou formel-

(1) « It his hardly reasonable to suppose that man in his earliest stage should have possessed sufficient aptitude and leisure to consider the obscure problem of creation. Wherever therefore we find in olden times, or amidst hitherto unknown people, an account of creation, we may safely ascribe such an account to a subsequent period when the conditions of life permitted such meditations. » Gustav Oppert » *On the original inhabitants of India*, 272-273.

(2) Dr Letourneau, *L'évolution du mariage et de la famille*, ch. XX, 426.

lement rejetée par des hommes éminents qui ont passé leur vie en communication avec les réalités du monde ancien ou moderne. Enfin — last not least — un des principaux représentants de l'école anthropologique soutient aujourd'hui une thèse — comme nous le verrons tout de suite — qui ébranle tout l'édifice si laborieusement construit. Cette méthode est en réalité la philosophie de M. Goblet illustrée par les faits disposés en conséquence, en quoi il ne diffère pas essentiellement de ses confrères.

* * *

C'est d'après ces principes, d'après cette « méthode » que M. G. juge les hommes et les livres dont il s'occupe. Il a raison de dire dans sa préface qu' « il est resté fidèle aux principes qui l'ont inspiré dès le début », quoiqu'il ait pu varier sur des points accessoires. Certes, il est beau de rester fidèle à ses opinions ; il est plus beau encore de les modifier ou de les mettre en doute, lorsqu'il y a de bonnes raisons de le faire. En science la vérité est tout, les hommes et leurs opinions ne sont rien. Or, pendant les 35 années, sur lesquelles s'étendent les essais de M. G., il s'est passé bien des choses ; il est arrivé, notamment, qu'un des hommes les plus remarquables des pays de langue anglaise, un homme qui a contribué, plus que tout autre, à faire triompher la méthode anthropologique, M. A. Lang a publié son livre *The Making of Religion*, absolument *epochemachend* au point de vue religionniste. Le travail accompli par M. A. Lang dans cet ouvrage, et dans d'autres qui l'ont suivi, est résumé de la manière suivante par le savant directeur de l'*Anthropos*, le P. Schmidt ;

« 1° Il a rassemblé des matériaux encore inconnus et surprenants, dont une partie recueillie par lui même à d'anciennes sources, et le reste nouvellement acquis par d'autres observateurs ; il en a également défendu l'autorité intrinsèque et extrinsèque contre toutes les objections.

2° Il a démontré l'incompatibilité de ces faits avec la théorie prédominante jusqu'alors.

3° A la place de cette théorie ainsi minée par la base il en a établi une autre », (1) — bien entendu à titre de probabilité.

---

(1) *Idée de Dieu*, p. 77. — L'existence de l'Idée de Dieu chez les sauvages n'était pas inconnue avant Lang ; pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire

Le grand fait démontré par M. A. Lang, c'est que de nombreux peuples sauvages, parmi lesquels les tribus australiennes et d'autres qui se trouvent au degré le plus bas de civilisation matérielle possèdent la notion d'un Être suprême, de Dieu tout simplement, créateur et maître du monde, éternel, omniscient et tout puissant, gardien de la loi morale, conçu il est vrai, d'une manière très fruste et mêlé parfois à des éléments disparates et d'ordre inférieur.

Cette notion d'après M. A. Lang se retrouve chez beaucoup d'autres sauvages, moins vivante, moins pure à mesure qu'on s'élève dans l'échelle de la civilisation. Ce sont les progrès de la civilisation qui développent l'empire de l'animisme, en particulier dans le paganisme de la Grèce et de Rome, jusqu'à ce que le christianisme vint restaurer et purifier l'idée de la divinité. Cette hypothèse est une conclusion basée sur des faits établis d'une manière irréfutable. C'est une hypothèse et non un système arrêté : « Le but réel, dit M. A. Lang, est de montrer que les faits peuvent être interprêtés de cette manière, aussi bien que par la théorie anthropologique. Nous demandons seulement qu'on suspende son jugement et qu'on attende avant d'accepter les dogmes des faiseurs de manuels modernes (1) ». Ailleurs il dit, en parlant des phénomènes supernormaux : « Les témoignages existants ne sont guère en état de confirmer une théorie quelconque de la religion ». Et après avoir montré les graves erreurs de Réville dans ses *Religions des peuples non civilisés,* il ajoute : « C'est ainsi que des faits nouveaux, ou qui nous sont inconnus, pourront à leur tour renverser ma théorie. Ce péril est de l'essence des spéculations scientifiques sur l'histoire de la religion. » (2)

Nous nous trouvons donc ici devant un évènement de la plus haute importance. Un homme qui, placé au premier rang dans une

---

W. Schmidt, *Die Religion der Afrikanischen Naturvölker*. Mais chose étrange! le fait n'avait pas été pris en considération. Du reste Lang a traité toute la question d'une manière si nouvelle, si complète et si approfondie qu'on peut bien dire qu'il a trouvé des voies nouvelles.

(1) *Making of Religion*², p. 300.

(2) M. of R², p. 293.

science qu'il cultive depuis de longues années, se trouve forcé par l'évidence des faits à remettre en question des théories qu'il a lui-même soutenues et qui sont défendues parfois d'une manière passionnée par ses confrères. Ces faits, il les établit avec tout le soin et toute la rigueur qu'il est possible d'apporter dans ces matières, et, par des raisonnements d'une logique irréfutable, il montre qu'ils sont en contradiction avec les théories en vogue. Or, quelle place cet évènement tient-il dans les essais de M. G. ? Il en parle à trois ou quatre reprises, et c'est pour soulever une objection à priori, pour dire qu'à son sens les sauvages ne pouvaient arriver à cette notion de l'Être suprême — notion dont l'existence est démontrée en fait ! La méthode comparée de M. G. qui consiste à conclure à tout moment *a posse ad esse* lui permet, semble-t-il, d'échapper à la conclusion de l'*esse ad posse*.

Hâtons-nous de dire que l'attitude de M. G. n'est pas isolée : c'est celle de la plupart des religionnistes. Il faut lire les passages consacrées à ce sujet par le P. Schmidt dans les Chapitres IV et V de son *Idée de Dieu* pour se rendre compte de l'esprit qui domine dans ce monde religionniste, qui décidément n'appartient pas « aux régions sereines de la Science ».

Dans son *Making of Religion* M. A. Lang ne traite pas seulement de la croyance en Dieu chez les sauvages ; dans la première partie de l'ouvrage, il s'occupe longuement des faits supernormaux qui se produisent chez eux d'après les ethnographes, et il les compare à des faits identiques ou analogues dont il discute l'existence chez les civilisés et conclut en ces termes : « ... aussi longtemps que la réalité des faits et des facultés supernormales reste pour le moins, une question ouverte, la théorie dominante du matérialisme ne peut pas être admise comme dogmatiquement certaine dans sa forme actuelle. Pas plus que toute autre théorie, moins que certaines autres théories, elle est en état d'expliquer des faits psychiques que nous ne pouvons, pour dire le moins, honnêtement laisser hors de compte » (1). Et ailleurs : « Au moyen de la tradition et de la foi aux phénomènes supernormaux chez les races inférieures, au moyen de phénomènes du

(1) M. of R², p. 159.

même genre attestés chez les races supérieures, j'ai essayé de faire naître l'idée que « nous ne sommes pas simplement cerveau » ; que l'homme participe d'une manière mystérieuse à quelque chose que nous ignorons — qu'il a des facultés et une vision qui ne sont guère conditionnées par les limites de son horizon normal. Les preuves de toutes ces choses comprennent des matériaux de nature souvent triviale, telles les étincelles électriques obtenues en frottant une peau de daim, qui sont cependant de même nature qu'une force illimitée et essentielle de l'Univers. N'étant pas capable de faire disparaître la difficulté, ou de présenter ici ce qui serait nécessairement une théorie prématurée, je les regarde, si peu substantiels qu'ils paraissent, comme des raisons d'espérer, ou, du moins, comme des indications qui nous invitent à ne pas désespérer encore. Ce n'est pas la première fois que ce qu'il y a de faible en ce monde aurait été choisi pour confondre ce qui est fort. Ce ne sont pas non plus les hommes qui partageaient ces opinions qui ont toujours été les plus faibles, alors qu'on compte parmi eux Socrate, Pascal, Napoléon, Cromwell, Charles Gordon, Ste Thérèse et Jeanne d'Arc. » — Ici M. A. Lang n'est pas isolé : de nombreux savants se sont occupés de ces questions. En particulier la Society for Psychical Research de Londres, qui compte des hommes distingués dans plusieurs branches du savoir humain, s'en est occupée d'une manière méthodique et prolongée (1). Comme résultat général des études relatives à ces matières, on peut dire que le nombre des savants qui s'en sont occupés est relativement très restreint ; d'un autre côté que, presque tous ceux qui les ont étudiées d'une manière suivie croient à la réalité des faits ; de plus des hommes aussi éminents que A. Russell Wallace, Sir Olivir Lodge – et d'autres encore — attribuent positivement certains de ces phénomènes à des agents étrangers au monde où nous vivons et aux lois qui le régissent.

Dans de pareilles circonstances, on s'attendrait décidément à ce que des hommes qui s'occupent de rechercher les origines de la magie ou même d'en faire la première forme de la religion,

(1) On trouvera un bon résumé des résultats obtenus par la S. P. R. dans W. F. Barrett, *Psychological Research.*

s'empressent de profiter de données si importantes au point de vue de leurs recherches que le moindre doute portant sur la non-réalité des phénomènes serait de nature à détruire la base même de leurs spéculations. Eh bien ! non : chacun à sa façon, ils continuent à tirer la magie de la psychologie de « l'homme primitif », sinon de leur propre *Inneres Bewusstsein !* On peut lire les hypothèses ingénieuses — et autres — de ces théoriciens chez le P. Schmidt, l'*Idée de Dieu*, Ch. VI. Le P. Schmidt lui-même ne semble pas avoir songé à leur rappeler ces choses qui, objectivement, et par suite, scientifiquement, sont beaucoup plus importantes que des conjectures tirées d'un « homme primitif » qui lui-même est le produit d'inductions plus ou moins plausibles.

* * *

La Science des Religions, l'Histoire des Religions comme science autonome, distincte de l'ethnographie et des philologies anciennes, n'est autre chose qu'un cadre où l'on on a disposé, dans un ordre préétabli, les faits empruntés à des sciences diverses, en d'autres termes, c'est un chapitre, et un chapitre mal venu de l' « histoire » évolutionniste de l'humanité. Sans doute notre connaissance des religions païennes a fait des progrès ; mais ces progrès sont à mettre à l'actif des sciences particulières. S'il est arrivé qu'une religion en particulier a été traitée, fût-ce par le plus éminent des spécialistes, dans le sens de « l'histoire » des religions, c'est-à-dire en disposant les faits d'après le schéma évolutionniste, il ne faudrait pas y voir un progrès ; au contraire. Étant donné que l'histoire, la vraie histoire, ne nous dit rien au sujet des premiers développements de ces religions, on aura passé de l'ignorance de l'homme qui sait qu'il ignore, à cette ignorance — la plus honteuse de toutes, comme disait Socrate — de celui qui croit savoir alors qu'il ne sait pas. Le progrès le plus sérieux a été réalisé, dans le domaine ethnographique, par M. A. Lang, et, cette fois, le progrès non seulement n'est pas à mettre à l'actif de « l'histoire des religions », mais celle-ci se refuse à en profiter pour corriger ses erreurs. *Si l'on consent à présenter l'Histoire des Religions comme une philosophie de l'histoire, ce qu'elle est*

en réalité, tout aussi bien que la synthèse de Bossuet, on pourra se demander jusqu'à quel point elle a réalisé ses promesses ; mais si on la considère comme histoire, comme le récit des choses du passé, on doit dire tout simplement qu'elle n'existe point. Ce qui existe, ce sont les histoires ou les descriptions fournies par les philologues et les ethnographes, pour autant qu'ils ne mêlent pas aux faits positifs les théories religionnistes.

* * *

Le triomphe de l'histoire des religions, proclamé par M. G. dans sa préface serait donc purement extérieur ..... s'il était réel, ou si l'on pouvait décorer de ce nom le bruit qu'on fait autour d'elle. En parlant des religionnistes qui ont voulu faire l'application de *leur* méthode comparative aux origines chrétiennes, M. Harnack déclare sans ambages qu'ils ont apporté un assez grand nombre de renseignements sur des points tout à fait accessoires et secondaires, mais que, sur des points importants, « ce qu'ils ont dit de vrai n'était pas neuf et ce qu'ils ont dit de neuf n'était pas vrai » (1).

Depuis longtemps l'Histoire des Religions possède des chaires à Leiden et à Paris ; mais il est notoire que ces chaires ont été fondées sous l'influence de certain courant d'idées théologiques ; il est notoire encore que les hommes de science, ceux qui pouvaient parler avec autorité sur les diverses religions, voyaient de très mauvais œil des entreprises dont le but n'était nullement le culte désintéressé de la science. Cette situation s'est-elle beaucoup modifiée depuis ? — Depuis lors on a fondé des chaires dans divers pays, mais comme le fait remarquer M. G. lui-même, c'est souvent dans un but d'apologétique, c'est-à-dire pour combattre « l'Histoire — philosophique — des Religions ». Et puis, est-il bien sûr que même aujourd'hui la fondation d'une chaire d'université suppose nécessairement des motifs scientifiques ? — Mais l'Histoire des Religions tient des Congrès. Eh ! qui n'en tient aujourd'hui ? Sans doute le Congrès d'Oxford a donné

(1) Dans l'Introduction de son *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Je prends le renseignement dans la *Revue Critique* du 21 octobre 1909.

lieu à plus d'un travail d'ordre vraiment scientifique. Mais ces travaux sont de nature philologique ou historique. Parmi les savants auteurs de ces travaux, combien en est-il qui prennent au sérieux l'Histoire — philosophique — des Religions ? — D'un autre côté, on a entendu à Oxford les étonnantes déclarations de M. S. Reinach, et aussi le réquisitoire de M. Toutain contre l'abus du totémisme (1) ; on y a entendu des discussions aussi filandreuses que byzantines sur les « questions de principe ». L'application la plus caractéristique de la méthode comparée fut peut-être celle de M. Söderblom sur les « Triades sacrées », où il compare entre autres la Trinité chrétienne et le Triratna bouddhique, choses qui ont autant de rapport entre elles que les sept planètes et les sept collines de Rome. Après cela il est bien possible que cette dernière comparaison ait été faite : on en trouve bien

---

(1) Chose piquante autant qu'inattendue : le représentant le plus fougueux des théories religionnistes, qui ne craint pas de compromettre une belle réputation de savant dans ces aventureuses spéculations, M. Salomon Reinach a confessé publiquement au Congrès d'Oxford, ses craintes au sujet de l'avenir de la « méthode comparée ». Nous reproduisons le passage suivant de son allocution, reproduite par M. G., T. II, p. 186.

« Dans une adresse suggestive, bien qu'un peu courte, et débitée d'ailleurs en excellent anglais, le président (M. Salomon Reinach) confessa en ces termes qu'on avait agi peut-être un peu vite, en chantant un *De Profondis* sur les anciennes méthodes d'exégèse : « Bien que la méthode anthropologique gagne encore du terrain, j'ai été frappé, dans les derniers temps, des symptômes d'une réaction contre l'usage extensif des documents anthropologiques et de la méthode comparative, en vue d'élucider les problèmes de la mythologie grecque et romaine à l'aide d'explications cherchées dans les croyances des sauvages. Il est possible que de futures recherches et une appréciation plus compréhensive de la masse des documents littéraires puissent conduire à la conclusion que l'orphisme, aussi bien que le totémisme, sont devenus un dada fourbu (*a hobby and an overriden hobby too*). Conscient de les avoir moi-même enfourchés, je n'éprouve aucune disposition à m'en accuser, ni à me renier moi-même ; mais ce que l'histoire nous enseigne sur la rapide croissance et le non moins rapide déclin des systèmes, doit toujours être présent à notre esprit, quand nous croyons avoir touché le fond de la vérité ». Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Quelques modes de penser qu'un prochain avenir nous réserve, il semble impossible que le terrain si bien exploré par Mannhardt, Mac Clellan et Robertson Smith, puisse jamais être considéré comme un monde de fantaisie et être abandonné par la science au dilettantisme. Des faits ont été rassemblés ; des parallélismes tracés par milliers, que ne peut anéantir aucune évolution scientifique ».

d'autres dans le *Golden Bough* de M. Frazer (1). Quant au public, il n'était pas plus nombreux, ni peut être fort différent de celui que l'on a vu au Congrès des Races, et autres réunions présentant un intérêt du même genre.

Les publications relatives à l'histoire des religions ne sont pas fort nombreuses, à moins de lui faire honneur des travaux historiques relatifs aux religions particulières, ou des publications ethnographiques qui s'occupent des religions païennes actuelles. Il est vrai que ces dernières sont souvent affectées par les théories religionnistes, ce qui n'est pas de nature à augmenter leur valeur scientifique. Il n'y a guère à tenir compte que de certaines publications de vulgarisation, dont la plus remarquable est celle de M. Chantepie de la Saussaye, composée — abstraction faite de l'Introduction à la traduction française — de monographies qui ne présentent que de rares traces de « philosophisme ». C'est une série de vulgarisations, dont la juxtaposition ne suffit certes pas pour constituer l'ensemble organique qu'on appelle une science autonome. L'encyclopédie des sciences religieuses de Hastings est du même ordre, sous ce rapport. Ce qui appartient en propre à l'Histoire des Religions ce sont des spéculations sur l'origine du totémisme, du tabou, etc., des travaux comparés dans le genre de M. Söderblom. Ce sont ensuite certaines conférences de haute vulgarisation (2). Ajoutons-y les petits livres de vulgari-

(1) Voir A. Lang, *Magic and Religion*, passim.

(2) Il y a lieu de faire remarquer qu'en ce qui regarde les questions d'origine, l'histoire des religions anciennes n'est pas mûre pour la vulgarisation. Ces questions sont plus obscures que jamais dans ce sens qu'on se rend mieux compte des difficultés qu'elles soulèvent. — Des modèles de haute vulgarisation sont : l'Histoire de la religion égyptienne de M. Wiedemann, (en allemand, trad. en anglais), qui prévient ses lecteurs qu'il ne leur dira rien de l'origine ni de l'évolution des croyances égyptiennes, parce que, au point de vue historique, on n'en connait rien ; le *Bouddhisme*, de M. de la Vallée Poussin, qui fait sienne la parole de M. A. Barth, citée à la p. 11 : « Du bouddhisme nous n'avons pas même l'histoire au sens le plus modeste du mot » ; l'Histoire des Religions de l'Inde de M. A. Barth, qui s'abstient de toute spéculation, et qui dans sa préface de la traduction anglaise, et dans l'Introduction, donne une idée des difficultés qui entourent le sujet. — Les manuels ou les résumés des recueils encyclopédiques sont d'ordinaire beaucoup plus « complets », plus affirmatifs et bien propres à égarer le lecteur sur la nature des résultats acquis.

sation conçus dans un intérêt commercial et naturellement conformes au goût du jour, ou des tracts faisant partie de « bibliothèques de propagande ».

Quelle influence l'Histoire des Religions a-t-elle exercée sur le public ? Ne disons rien du grand public, qui a bien d'autres soucis ; parlons du public savant et des intellectuels. Dans le monde des étudiants, le succès des cours établis à Leiden et à Paris a été bien mince. A Oxford, dit M. A. Lang, « un membre de l'université me dit un jour que l'étude des croyances et de l'anthropologie était presque entièrement négligée par les étudiants et, lorsque je lui en demandai la raison, il me répondit : « parce que cela ne rapporte rien ». Un autre me dit que l'anthropologie n'avait pas de preuves ». M. Lang lui-même trouve que la principale raison de l'indifférence du public à l'égard de la science des religions, c'est que ses arguments et ses procédés n'inspirent pas confiance. Quant à la Belgique, le pays où M. G., depuis trente-cinq ans exerce son apostolat sous tant de formes et dans des milieux si divers, elle est restée complètement indifférente. Seuls quelques théologiens et quelques intellectuels la connaissent, au moins de nom. On se demande si même à l'Université de Bruxelles, qui jadis créa une chaire d'Histoire des Religions pour M. G., elle tient beaucoup de place en dehors de la page du programme où le cours est annoncé. Il n'y a évidemment pas lieu de tenir compte de quelques conférences populaires ; encore moins des entrefilets de journaux, où elle apparaît à certaines occasions : ceci rentre dans le domaine de la polémique religieuse.

Ce qui semble réjouir particulièrement M. G. — il y insiste longuement — c'est que « dans les mêmes milieux où naguère on raillait et on répudiait l'histoire comparée des religions, comme à la fois anti-scientifique et anti-religieuse, on commence à accueillir les méthodes, dans l'espoir ou plutôt avec la conviction de n'y rien trouver en contradiction avec les données de la foi ». Faisons remarquer que, par contre, dans des milieux moins éloignés de M. G., des hommes de la plus haute compétence sont devenus très sévères pour l'Histoire des Religions. M. G. parle ensuite de trois ou quatre théologiens catholi-

ques qui ont reconnu l'Histoire des Religions comme science autonome. Ce n'est pas grand' chose comme nombre ; mais ce nombre serait beaucoup plus grand que la force des considérations précédentes n'en serait nullement ébranlée.

Le nom auquel M. G. attache visiblement le plus d'importance est celui de M. Bros, auteur d' « une œuvre des plus impartiales et des plus solides », dit M. G., *La religion des peuples non civilisés.* Dans la Préface-programme, signée O. Habert, co-éditeur de M. Bros de la collection dont l'ouvrage cité forme le premier volume, nous lisons : « L'histoire comparée des civilisés montre, semble-t-il, avec évidence, qu'ils sont passés par une mentalité religieuse assez voisine de celle que l'on observe chez les sauvages actuels. Les travaux récents de Frazer, de Lang, de Marillier ne laissent plus guère de doute à ce sujet... L'état des non-civilisés exprime pour l'histoire profane, qui ne fait appel qu'à des documents humains, l'état très ancien ou *relativement* primitif des autres peuples. Dès lors la période très ancienne de chaque religion peut être assez nettement déterminée en fonction de survivances souvent très nombreuses à l'état historique ». On le voit : l'attitude de M. Bros est celle d'un disciple qui n'ajoute rien aux raisons des maîtres qu'il s'est choisis (1). Mais il y a plus ; en réalité, M. Bros ne s'est pas rallié à l'Histoire des Religions telle que M. G. l'entend. Celle-ci, d'après M. G., pour être scientifique doit respecter « la loi de continuité », et nous avons vu ce qu'il entend par là.

Cette « loi » exclut *toute* intervention « miraculeuse » : la ligne de l'évolution est continue ; celle de M. Bros se brise, d'abord aux débuts de l'humanité, alors que l'homme primitif perd le souvenir de la Révélation, pour commencer aux temps relativement primitifs une marche cette fois ascendante ; la direction de la ligne est modifiée par une nouvelle « révolution » aux moments où se produit la Révélation mosaïque et la Révélation chrétienne.

(1) On peut s'étonner de ce que M. Bros ne mentionne pas même en 1907, l'ouvrage dans lequel M. Lang, un de ses maîtres cependant, avait ébranlé, en 1902, jusqu'aux fondements mêmes, la doctrine qu'il reproduit. Ajoutons cependant que dans la même Préface, M. O. Habert, réclame une certaine autonomie vis-à-vis des sociologues français.

On le voit, M. Bros reste fermement attaché à l'idée de la révélation. En vérité M. G. a appris à se contenter de peu depuis l'époque où il écrivait que « la révélation surnaturelle dès qu'elle prétend tracer autour de ses affirmations une ligne infranchissable au libre examen, manque à la première condition de toute critique sérieuse. » (1)

Au reste la position de M. Bros est intenable, bien plus que celle de ses collègues incroyants. Son « histoire » des religions païennes n'a pas la base positive des faits ; mais de plus elle manque de la base philosophique — rarement avouée — qui rend ce genre d'histoire légitime au point de vue des évolutionnistes. Tout autre était la position prise par de Harlez, dont M. G. se réclame à plusieurs reprises ; il pensait que « la croyance à un monothéisme primitif ne projette aucune ombre sur le champ d'étude de ces hiérographes. Elle ne porte que sur un temps trop éloigné pour que les recherches historiques puissent jamais l'atteindre ». (2) Il n'a jamais admis le schéma évolutionniste comme représentant l'*histoire* des religions païennes anciennes.

M. Goblet ne dit rien d'un autre auteur catholique, dont il cite cependant le nom dans une note (p. XIV), le P. Schmidt, ethnologue distingué et directeur de l'*Anthropos*. Il est vrai que dans son *Idée de Dieu*, le P. S. montre peu de tendresse pour les méthodes en honneur chez les religionnistes. Il en montre moins encore dans un article publié dans une revue théologique, où il fait d'abord, au point de vue ethnologique, une critique destructive de la « méthode comparée ». Lui-même propose ensuite une méthode tout à fait différente et qui présente des garanties plus sérieuses. Il conclut en disant : « Il est d'abord nécessaire d'insister sur ce fait que, dans l'état actuel des choses, un travail vraiment scientifique en matière de science des religions et de sociologie comparées n'est pas possible sans l'étude de l'ethnologie qui ne doit jamais être perdue de vue, même dans sa partie matérielle..... Cette nouvelle méthode réduit au silence le dilettantisme d'une foule de sociologues et d'historiens de la religion..... Les faciles

(1) T. II, p. 4.
(2) *Le Muséon*, 1887, p. 58.

constructions idéologiques, vulgo psychologiques, avec leurs séries évolutives, touchent maintenant à leur fin. D'autre part, il est clair que les qualités et les connaissances requises pour être bon sociologue et bon historien des religions sont de plus nombreuses et complexes. » (1)

La méthode préconisée par le P. Schmidt représente certainement un grand progrès, et il n'y a pas de doute qu'elle ne contribue à rendre nos connaissances moins incertaines. Cependant, avant de se décider à croire qu'elle possède toutes les vertus que le P. Schmidt lui attribue, il faudra attendre qu'elle ait été discutée d'abord dans sa théorie qui, à première vue, ne paraît pas également évidente sous tous ses aspects, et aussi dans ses résultats. Ce qui justifie une certaine hésitation, c'èst qu'après tout nous ne possédons pas d'histoire proprement dite des peuples sauvages, et que la nouvelle méthode a justement pour but de suppléer aux témoignages positifs par le rapprochement et l'analyse des « documents humains » actuellement existants. C'est l'analogue, sinon l'équivalent, de la critique interne des documents dont les résultats présentent si rarement les caractères de la certitude, et qui a dû si souvent revenir sur ses pas. D'un autre côté, les résultats énumérés à la page 66 sont si vastes et si précis qu'on éprouve nécessairement un peu d'inquiétude sur leur stabilité. Espérons que le P. Schmidt, à l'exemple de M. A. Lang, nous donnera un exposé plus détaillé de ses procédés et qu'il saura faire apparaître aux lecteurs étrangers à l'ethnologie le bien fondé de conclusions d'une importance aussi considérable (2). Espérons encore — sans y compter beaucoup

---

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1911, p. 69-70.

(2) Le P. Schmidt est arrivé à des conclusions (pp. 65-66, art. cité), qui, dans les grandes lignes, coïncident avec celles déjà formulées par M. A. Lang en ce qui regarde la marche régressive des idées religieuses et morales, parallèle à une marche progressive de la civilisation matérielle et du développement intellectuel. M. A. Lang en tire la conclusion que les étapes marquées peuvent faire naître l'idée de degrés successifs dans l'évolution historique, mais il ajoute qu'à ce point de vue, la question de priorité est insoluble (M. of R², p. 300 et 301), ce qui suffit, dit-il, à enlever à la théorie anthropologique son caractère de certitude. Chez le

— que les religionnistes leur feront un accueil plus digne d'esprits adonnés à la science, à la recherche de la vérité que celui qu'ils ont fait aux conclusions de M. Lang, si bien établies cependant dans ce qu'elles ont d'important, et présentées avec tant de modération. Dès maintenant du reste on a le droit, on est même obligé de se dire que les résultats signalés par le P. Schmidt dans l'article cité plus haut reposent sur des principes moins fragiles que les fantaisies des évolutionnistes, qu'ils contredisent complètement.

Quoi qu'il advienne, les ethnologues de la nouvelle école ont le droit de protester contre le dilettantisme religionniste ; ils ont raison de dire qu'il faut être ethnologue pour parler avec autorité de l'histoire des religions des peuples sauvages, — comme il faut

---

P. Schmidt ces étapes représentent une suite chronologique, qu'il regarde comme suffisamment établie.

Dans sa monographie : *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, le P. Schmidt va plus loin. Il y présente les Pygmées qui font partie du premier cycle culturel qu'il décrit, comme les *Kindheitsvölker* ou les *Erstlingsvölker* de l'humanité, le plus ancien état de l'évolution humaine accessible à notre connaissance (p. 285). A la p. 305, il nous dit qu'ils sont très rapprochés des plus anciens représentants de l'évolution humaine « selbst wenn mein Beweis für die höchste Primitivität dieser Völker nicht geglückt wäre ». — A la page 29, il écrit : « Il n'y a donc pas moyen d'échapper à cette conclusion que les races à petite taille ont des caractères spécifiques, qui autrefois ont caractérisé l'humanité entière, et que les races à grande taille sont pour ainsi dire sorties d'elles ».

Sans vouloir chercher à résoudre le problème de l'origine de l'humanité (p. 3), le P. Schmidt fait remarquer que « wenn dann eine Rasse wie die der Pygmäen körperlich wie geistig annähernd die älteste anthropologisch und ethnologisch für uns erreichbare Form des Menschengeslechtes ist, dann sprechen alle gründe däfür, dass bei einem Hervorgang des Menschen aus vorhergehenden Formen diese Entwicklung jedenfalls in ihrer letzten Periode nicht in unendlich kleinen Schritten und unendlich langen Zeitraümen, sondern mit einem Male, mindestens nach Art einer De Vriesschen Pflanzenmutation, vor sich ging (p. 300 et 301). Fassen wir zusammen, so sprechen die bei den Pygmäen ersichtlichen Tatsachen für einen sehr klaren dualismus ihres ganzen Wesens, indem sie eine Entstehung aus vorhergehenden Formen für den Körper nur in plötzlicher, sprunghafter Form, für den Geist aber in gar keiner Weise als zulässig erscheinen lassen » (p. 303).

être indianiste pour trancher les controverses relatives aux religions de l'Inde.

En attendant que chacune des spécialités qui s'occupent des religions anciennes soit arrivée à des résultats positifs sur les origines et les premiers développements des religions particulières — et cette époque est encore bien éloignée, pour ne rien dire de plus — aucune synthèse des religions ne sera possible en dehors des synthèses fondées sur les philosophies contradictoires qui se disputent l'empire des esprits à notre époque.

PH. COLINET.

ANNÉE 1911.

Comptes-rendus.